
EDWARD A. TIRYAKIAN - BRUCE MAZLISH - WOLF SCHÄFER
SHMUEL N. EISENSTADT - DANIEL CHIROT - HAMID DABASHI
ARPAD SZAKOLCZAI - JOHANN P. ARNASON
DONALD A. NIELSEN - RANDALL COLLINS - CHO-YUN HSU
SAÏD AMIR ARJOMAND - T. N. MADAN - JOHN A. HALL

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ

ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΑΝΕΚΤΙΜΗΣΗ

Μετάφραση - Επιμέλεια - Εισαγωγή:
ΜΑΝΟΥΣΟΣ Ε. ΜΑΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗΣ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
2005

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ ΚΥΡΟΜΑΝΟΣ

Ευχαριστήρια Αναγνώριση

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους φοιτητές και φοιτήτριες που αγάλιασαν αυτήν την προσπάθεια και συνέβαλαν με τις γνώσεις και τον ενθουσιασμό τους στο αρχικό στάδιο της μετάφρασης. Ειδικότερα, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους: Δέσποινα Μπαλτζή (Edward Tiryakian), Κατερίνα Ιωσηφίδου (Bruce Mazlish και John Hall), Ιωάννα Αγγελή (Wolf Schäfer), Δέσποινα Βουβουλούδα (Shmuel Eisenstadt), Σοφία Κολαούζου και Ευδοκία-Ειρήνη Γλινάτση (Daniel Chirot), Βασιλική Θεοδώρου (Hamid Dabashi), Μαρία Νικολάου (Arpad Szakolczai), Κώστα Μανενή και Κυριάκο Καρνεμίδα (Donald Nielsen και Said Amir Arjomand), Σοφία Παπαδοπούλου (Randall Collins και Cho-Yun Hsu), Νόρα Κακουρή (T. N. Madan).

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ

ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΑΝΕΚΤΙΜΗΣΗ

Μετάφραση - Επιμέλεια - Εισαγωγή: Μανούσος Ε. Μαραγκουδάκης

Τίτλος πρωτοτύπου:

Rethinking Civilizational Analysis

(Ειδικό τεύχος του *International Sociology*, τόμος 16, αρ. 3, Σεπτέμβριος 2001)

Copyright: 2005 για την ελληνική γλώσσα:

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ ΚΥΡΟΜΑΝΟΣ

Θεσσαλονίκη 2005

Προξένου Κορομηλά 42

546 22 Θεσσαλονίκη

Τηλέφωνο: 2310 282427, τηλεμοιότυπο: 2310 240331

ηλεκτρονική διεύθυνση: www.kyromanos.gr

e-mail: kyromanos_pbl@kyromanos.gr

ISBN: 960-7812-45-X

Εικόνα εξωφύλλου: «Ο Αμέρικο Βεσπούκι ανακαλύπτει την Αμερική».

Χαρακτικό του de Bry (1655).

Επιμέλεια εξωφύλλου: Κωνσταντίνος Λιόφαρος.

Στον Νίκο Παυλάκη,
τον τελευταίο Έλληνα του Μπέλφαστ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΟΡΙΟΘΕΤΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ	11
<i>Saïd Amir Arjomand</i>	
ΑΠΟ ΤΟΝ ΕΚΔΟΤΗ	33
<i>Edward A. Tiryakian</i>	
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η	
ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ.....	35
<i>Bruce Mazlish</i>	
Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΣΕ ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ	
ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ	57
<i>Wolf Schäfer</i>	
ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΟΠΙΚΕΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΕΣ	
ΜΙΑ ΩΜΗ ΜΑΤΙΑ ΣΤΟ ΟΛΟ	69
<i>Shmuel N. Eisenstadt</i>	
Η ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ	
Η ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ	95
<i>Daniel Chirot</i>	
ΣΥΓΚΡΟΥΣΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ Ή ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΩΝ;	
ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΠΡΟΟΔΟ ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ	
ΑΛΛΑΓΗ	123
<i>Hamid Dabashi</i>	
ΓΙΑ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΦΟΡΑ: ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ	153
<i>Arpad Szokolczai</i>	
Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΤΟΥ	165
<i>Johann P. Arnason</i>	
ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΠΡΟΤΥΠΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΕΣ ...	191

Donald A. Nielsen

ΕΞΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ, ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΕΜΠΛΟΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ ΤΟΥ BENJAMIN NELSON	217
---	-----

Randall Collins

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ ΩΣ ΖΩΝΕΣ ΓΟΗΤΡΟΥ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΕΠΑΦΗΣ	237
---	-----

Cho-Yun Hsu

ΟΙ ΚΙΝΕΖΙΚΕΣ ΕΠΑΦΕΣ ΜΕ ΑΛΛΟΥΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥΣ.....	261
--	-----

Saïd Amir Arjomand

Η ΠΕΡΣΟ-ΙΝΔΙΚΗ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ, Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ Η ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΔΙΑΚΥΒΕΡΝΗΣΗΣ	285
--	-----

T. N. Madan

Η ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ Ο LUIS DUMONT ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΝΔΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΔΥΣΗ.....	311
--	-----

John A. Hall

ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΕΙΣ ΕΝΟΣ ΕΥΡΩΚΕΝΤΡΙΣΤΗ	329
--	-----

ΟΡΙΟΘΕΤΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ

Το συλλογικό αυτό έργο, όπως και ο επιμελητής του πρωτότυπου σημειώνει στο Σημείωμά του, αποτελεί μια αποτίμηση, μια επανατοποθέτηση, αλλά συνάμα και μια σύνδεση της τωρινής κοινωνιολογικής ανάλυσης των πολιτισμών με τις πνευματικές ρίζες της. Η επιστημονική συζήτηση περί πολιτισμών, με την οποία ασχολήθηκε ιδιαίτερα η κλασσική κοινωνιολογία του 19ου, και των αρχών του 20ού αιώνα, ατόνησε κατά την διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, για να επανέλθει δυναμικά στο προσκήνιο πρόσφατα με την συζήτηση περί «Τέλους της Ιστορίας», αλλά και του ανάστροφου ειδώλου της, της «Σύγκρουσης των Πολιτισμών». Η ολική επαναφορά της πολιτισμικής ανάλυσης δεν πρέπει να μας εκπλήσσει. Οι ριζικές αναδιατάξεις στις διεθνείς σχέσεις, το τέλος του εσωστρεφούς Κεϊνσιανού μοντέλου οικονομικής ανάπτυξης, και η κρίση της κοινωνικής, εθνικής συλλογικότητας που βιώνουμε στην νέα εποχή της Παγκοσμιοποίησης, προκαλούν νέες ερμηνείες του παρελθόντος, και επιζητούν νέες προτάσεις για το μέλλον μας. Πιο αναλυτικά: (1) Το τέλος των ιδεολογικών αγκυλώσεων του 20ού αιώνα μετέτρεψε μέσα σε λιγότερο από δέκα χρόνια ένα διπολικό σύστημα ασφάλειας με σαφή γεωγραφικά όρια σε ένα πολυπολικό σύστημα συμμαχιών χωρίς ξεκάθαρες οριακές γραμμές. Οι παρελθούσες φοβικές ψυχροπολεμικές συμμαχίες έχουν αντικατασταθεί από ένα ρευστό σύστημα πολλαπλών συγκυριακών συμμαχιών και πολλαπλών αντιπαραθέσεων, που διακριτό τους γνώρισμα είναι η εύπλαστη μερικότητα. (2) Η σταθερή Κεϊνσιανή συμφωνία κεφαλαίου, εργατικών συνδικάτων και κράτους, που αποτέλεσε την βάση της μεταπολεμικής δυτικής ευμάρειας, έχει προσπελασθεί από νέες ευέλικτες οικονομικές πρακτικές, ανατρέποντας ανταπόδικοτες βεβαιότητες και μακροχρόνιες, εμπεδωμένες κοινωνικές πολιτικές. (3) Τέλος, η σχετική υποχώρηση της νεωτερικής παντοδυναμίας του έθνους-κράτους έχει σημάνει την αντίστοιχη υποχώρη-

ση προκατασκευασμένων, κρατικών και ολοκληρωτικών ταυτοτήτων, και την ανάδειξη νέων, αναστοχαστικών και πολυποικιλιών, τόσο στο ατομικό, όσο και στο συλλογικό επίπεδο. Το τέλος λοιπόν της κλασσικής αντιπαράθεσης «φιλελευθερισμού» - «υπαρκτού σοσιαλισμού», που σηματοδοτεί τόσο το τέλος της βιομηχανικής εποχής, των σταθερών διεθνών συμμαχιών και του κρατικού έθνους-κράτους, όσο και την αυγή της μετα-νεωτερικής παγκοσμιοποίησης, επαναφέρει στο προσκήνιο πνευματικούς διαλόγους και κοινωνικά φαινόμενα που πριν από λίγα χρόνια θεωρούνταν παρωχημένα και αναχρονιστικά.

Η ρευστότητα, η μερικότητα, και η έντονη τάση ανοίγματος συνόρων και εμποδίων κάθε είδους, λοιπόν, προκαλούν την επανεξέταση όλων των παραγόντων που συνθέτουν την κοινωνική πραγματικότητα και που θα μπορούσαν να βάλουν σε μια τάξη το προφανές γεωπολιτικό χάος, την κοινωνική αστάθεια και την κρίση ταυτότητας που χαρακτηρίζουν σήμερα το ιστορικό γίγνεσθαι. Το τέλος του σοσιαλισμού ως συνολικής λύσης και απάντησης στον καπιταλισμό, επέφερε μια πρωτοφανή τάση ομογενοποίησης των οικονομικών πρακτικών, χωρίς όμως μια αντίστοιχη ομογενοποίηση των μορφών άσκησης πολιτικής εξουσίας. Αντίθετα, η πολιτική εξουσία παρουσιάζει μια ποικιλία μορφών με έντονα διαχρονικά χαρακτηριστικά, σε τέτοιο βαθμό ώστε να δικαιολογείται η αναφορά σε «μοντέλα εξουσίας», όπως για παράδειγμα το κινέζικο, το ιαπωνικό, το αραβικό, το ευρωπαϊκό, το ρωσικό, ή το αμερικανικό μοντέλο. Η ομογενοποίηση των οικονομικών πρακτικών έχει θολώσει και την προβλεψιμότητα των διεθνών σχέσεων. Ποιοι είναι οι μακροχρόνιοι σύμμαχοι, και ποιοι οι αντίστοιχοι αντίπαλοι σήμερα; Και πιο σημαντικό, ποιοι οι μακροχρόνιοι στόχοι που μια εξωτερική πολιτική θα πρέπει να θέσει στην μεταψυχροπολεμική εποχή; Σίγουρα η ισχύς του κράτους στο διεθνές στερέωμα· αλλά πώς εξυπηρετείται καλύτερα αυτός ο στόχος; Η πολιτισμική ανάλυση έρχεται να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα, θέτοντας ως υπόθεση εργασίας τις πολιτισμικές καταβολές κάθε τύπου καθώς και τις πολιτισμικές συγγένειες κάθε λαού. Ο «πολιτισμός» λοιπόν ως έννοια, αλλά και οι «πολιτισμοί» ως ιστορικά φαινόμενα, φαντάζουν σαν ερμηνευτικά σχήματα που ανταποκρίνονται σε μια τέτοια πραγματιστική αναζήτηση. Σε αυτό το πλαίσιο μπορούμε να τοποθετήσουμε την ανάλυση περί «Σύγκρουσης των Πολιτισμών» του Χάντιγκτον, στον οποίον οφείλουμε κατά πολύ τόσο

την επανεμφάνιση της ανάλυσης, όσο και το πάθος που χαρακτηρίζει σήμερα τις συζητήσεις περί πολιτισμών. Όμως λίγοι συμφωνούν μαζί του στον έντονο συγκρουσιακό χαρακτήρα που τους προσδίδει. Μελετητές που εμφανίζονται σε αυτό τον τόμο, όπως ο Χολ, ο Κόλλινς, ο Χσου, ο Αρτζομάντ, ο Νίλσεν και ο Μάνταν, συμφωνούν μαζί του όσον αφορά την ύπαρξη πολλών πολιτισμικών κέντρων και πρακτικών, όμως δεν υιοθετούν την σκληρή γεωπολιτική γραμμή του Χάντιγκτον. Αντίθετα, υπογραμμίζουν την διαλεκτική ρευστότητα που χαρακτηρίζει τις σχέσεις, επαφές και ανταλλαγές μεταξύ πολιτισμών, και τους ανοικτούς ορίζοντες που χαρακτηρίζουν το μέλλον τους. Άλλοι διανοητές, όπως ο Σάφφερ, ο Σιρό και ο Νταμπάσι, προχωρούν ακόμη περισσότερο και απορρίπτουν κάθε έννοια «πολιτισμών» στον πληθυντικό, ενώ αντίθετα υιοθετούν και ευελπιστούν σε έναν ομογενοποιημένο παγκόσμιο πολιτικό πολιτισμό ευμάρειας και γνώσης, που θα πραγματωθεί –όπως ελπίζει άλλωστε και ο Φουκουγιάμα με «Το Τέλος της Ιστορίας»– όταν επέλθει μια ισόρροπη οικονομική ανάπτυξη σε παγκόσμιο επίπεδο. Τέλος, συναντούμε μια ενδιαμέση θέση, αυτή του Τιρουακιάν και του Άιζενσταϊντ, που διακρίνουν μια συνεχή διαλεκτική υπέρβαση κάθε πολιτισμού στα πλαίσια της νεωτερικότητας, που από μόνη της αποτελεί έναν υπερ-πολιτισμό μέσα στον οποίο είναι καταδικασμένοι να υπάρχουν, να αναπτύσσονται και να συγκρούονται όλοι οι πολιτισμοί.

Όμως ας εξετάσουμε την προβληματική των συγγραφέων από κοντά:

Ο **Έντουαρντ Τιρουακιάν** ανοίγει την συζήτηση δυναμικά, συγχρονίζοντας την ιστορική ανάπτυξη του κλάδου με την προβληματική που αναπτύσσεται στον παρόντα τόμο. Μέσα από μια εν τάχει παρουσίαση των μεγάλων διανοητών του πολιτισμικού φαινομένου, αναρωτιέται, τι απομένει διαχρονικά επίκαιρο και πηγή έμπνευσης; Ανατρέχει λοιπόν στις βασικές θέσεις των μεγάλων ερευνητών της ιστορικής και συγκριτικής κοινωνιολογίας, και εκεί βρίσκει τις απαντήσεις του: Η πρώτη γενιά χαρακτηρίζεται από την Βεμπεριανή θεωρία, ότι η δυτική φυγή από την κυκλικότητα των αγροτικών πολιτισμών δημιούργησε έναν ολοκαίνουργιο πολιτισμό, αυτόν της νεωτερικότητας, καθώς και από την θέση των Ντυρκέμ και Μάους, ότι οι πολιτισμοί είναι πολυκλαδικοί, ότι κάθε ένας δημιουργεί τις δικές του δομές, βιωματικές προτεραιότη-

τες και εκφάνσεις, και ότι αποτελούν διεθνή και υπερ-εθνικά φαινόμενα που χαρακτηρίζουν ομάδες εθνών με εκτεταμένες επαφές και σταθερά δίκτυα. Η δεύτερη γενιά ερευνητών των πολιτισμών ανέδειξε άλλες πολιτισμικές διαστάσεις: Ο Σορόκιν την διαδικασία των κυρίαρχων πολιτισμικών πρακτικών και συναισθημάτων, ο Ελίας την πραγματολογική διάχυση του εκπολιτισμού και των δομικών-λειτουργικών επιπτώσεών του, και ο Νέλσον τις διαπολιτισμικές επαφές ως μηχανισμό αναζωογόνησης και εξέλιξης των εμπλεκόμενων πολιτισμών. Όσο για την τρίτη, την σημερινή γενιά διανοητών, ο Τιρυσκιάν ξεχωρίζει δύο διανοητές: τον Άιζενσταϊν και τον Χάντιγκτον. Ο πρώτος τοποθετεί τις πολιτισμικές ανακατατάξεις, εξελίξεις και, εν τέλει, την πολιτισμική δυναμική στο εσωτερικό των «Αξονικών Πολιτισμών» και μάλιστα αυτών που διαθέτουν έντονη αίσθηση της απόστασης που χωρίζει το εμμενές από το υπερβατικό. Η ένταση που δημιουργείται στο εσωτερικό αυτών των πολιτισμών λόγω των συγκρούσεων που δημιουργούν οι ορθόδοξες με τις ετερόδοξες ερμηνείες του υπερβατικού κρατά το όλο δημιούργημα της νεωτερικότητας σε συνεχή αναταραχή και κίνηση, χωρίς «κίνδυνο» αποτελμάτωσης. Όσο για τον Χάντιγκτον, η διαμάχη γύρω από την δυτικο-κεντρική και συγκρουσιακή θέση του φανερώνει τους φόβους και τις αντιπαλότητες που κρύβονται πίσω από το οικουμενικό πρόσταγμα του διαφωτισμού και της νεωτερικότητας. Ο Τιρυσκιάν καταλήγει με την παραδοχή ότι η νεωτερικότητα των πολιτισμών και ο πολιτισμός των νεωτερικοτήτων αποτελούν τον διπολικό άξονα πάνω στον οποίο η πολιτισμική ανάλυση θα πρέπει να επικεντρώσει το ενδιαφέρον της. Οι αντιπαραθέσεις εντός και μεταξύ πολιτισμικών κέντρων θα ενταθούν. Και ενώ ένας ολοκληρωτικός πόλεμος μεταξύ τους, αλλα Χάντιγκτον, δεν πρέπει να θεωρείται πιθανός, ο νεωτερισμός θα συνεχίσει να αποτελεί πηγή συγκρούσεων και αναταράξεων.

Το κυρίως μέρος του τόμου ξεκινάει με την ιστορική αναδρομή του όρου «πολιτισμός» από τον **Μπρους Μάζλις**. Ο Μάζλις επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στην σύγχρονη γέννηση του όρου «πολιτισμός» στα τέλη του 18ου, αρχές του 19ου αιώνα στην Δ. Ευρώπη τόσο ως πολιτικού, όσο και ως προπαγανδιστικού όρου, για να δηλώσει όχι μόνο μια ιδιαίτερη κουλτούρα, συμβατή με άλλους μη δυτικοτρόπους τρόπους κοινωνικής ζωής, αλλά ως ένα ανώτερο στάδιο πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης ανώτερης των μη δυτικών κοινωνιών. Κατά τον Μάζλις, «πολιτισμένος» τρόπος

ζωής θεωρήθηκε ο δυτικός. Χαρακτηριστικά του γνωρίσματα είναι ο ορθολογισμός, η επιστήμη και η πρόοδος. Οι Δυτικοί διανοούμενοι όμως δεν αρκέστηκαν στην ανακήρυξη της ανωτερότητάς τους. Αντίθετα, «κατασκεύασαν» και το Άλλο, ένα «λογοπλαίσιο» (discourse) που περιέλαβε όλους τους μη δυτικούς πολιτισμούς, οι οποίοι, εκόντες-άκοντες, προσέδωσαν στον δυτικό πολιτισμό κύρος, ιστορική συνέχεια και πρωτοκαθεδρία. Από τώρα και στο εξής, όποια κοινωνία και όποιο άτομο θα ήθελε να λέγεται πολιτισμένο, θα έπρεπε να ακολουθεί και να μιμείται τα πρότυπα, τους τρόπους και τα ήθη που συναντούμε στην Δύση.

Η Δύση, λοιπόν, και ιδιαίτερα οι μεγάλες αποικιοκρατικές δυνάμεις είχαν συλλάβει ένα παίγνιο που εξ ορισμού ανάγκαζε τους υπόλοιπους πολιτισμούς που ήθελαν να συμμετέχουν σε αυτό, να αποδεχτούν τους όρους του, και ως εκ τούτου την εξ ορισμού κατώτερότητά τους. Πώς όμως αντέδρασαν μη δυτικές κοινωνίες που αναγκάστηκαν να αναμετρηθούν με την επιθετική Δύση; Η απάντηση διαφέρει από περίπτωση σε περίπτωση, όμως ο Μάτζις χρησιμοποιεί ένα αρκετό ενδιαφέρον παράδειγμα, την Ιαπωνία, μια χώρα, και συνάμα πολιτισμός, που όχι μόνο απέφυγε την υποδούλωσή της από την Δύση, αλλά εξελίχθηκε σε μια περιφερειακή δύναμη πρώτου μεγέθους. Πώς εννόησαν λοιπόν οι Ιάπωνες την αδιαμφισβήτητη υπεροχή της Δύσης; Ως τεχνολογική, και όχι ως ηθική υπεροχή. Αποδέχθηκαν δηλαδή το αυτονόητο κομμάτι της δυτικής ιδεολογίας, την υπεροχή των δυτικών στον έλεγχο της φύσης αλλά και στον πόλεμο, αλλά απέρριψαν το τμήμα που εμπεριείχε προπαγανδιστικά στοιχεία, δηλαδή την ανωτερότητα του δυτικού τρόπου ζωής και του δυτικού ανθρώπου.

Η αντίδραση της Ιαπωνίας είναι ενδεικτική ισχυρών κοινωνιών που αποζητούν την εμπλοκή τους στο παγκόσμιο σύστημα χωρίς να προσφέρουν ως αντάλλαγμα την υποταγή και την διάλυσή τους. Αποδέχθηκαν λοιπόν το έλλειμμα τους, χωρίς να αποδεχθούν μια εν γένει κατώτερότητα του πολιτισμού τους. Επίσης, η Ιαπωνία δεν αποκήρυξε τον όρο «πολιτισμός» ως δυτικό τέχνασμα, διότι ως έννοια ήταν ήδη σε χρήση και από τους ίδιους για να δηλώσει τόσο την διαφορετικότητα, όσο και την ανωτερότητα της Ιαπωνίας από τους αλλοεθνείς. Η γιαπωνέζικη κοινωνία, σε αντίθεση με άλλες ανίσχυρες, όπως της Κίνας, της Ινδίας ή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ήταν αρκετά αρραγής και εν δυνάμει εξωστρεφής ώστε να υιοθετήσει τον δυτικό πολιτισμό χωρίς να διαλυθεί. Αποτελεί λοιπόν η Ιαπωνία ένα επίκαιρο παράδειγμα

αναδυόμενου πολιτισμού, που ανταγωνίζεται καθεστηκυίες δυνάμεις σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον.

Ο **Βολφ Σέφερ**, αντίθετα από τον Μάξλις, ατενίζει τον πολιτισμό όχι ως ένα διαχρονικό κατασκεύασμα που περιγράφει μεγάλα κοινωνικά σύνολα με κοινά πολιτιστικά χαρακτηριστικά, αλλά ως μια καινοφανή αναδυόμενη παγκόσμια κοινωνία βασισμένη στα συλλογικά προσφερόμενα τεχνο-επιστημονικά επιτεύγματα της εποχής μας. Αντιπαράθετεί λοιπόν τους «πολιτισμούς» του χθες με τον «πολιτισμό» του αύριο. Οι πολιτισμοί του χθες σαφώς εμπεριέχουν στοιχεία ανταγωνισμού και σύγκρουσης. Είναι οι πολιτισμοί του Χάντιγκτον, αλλά και των Σπένγκλερ και Τούνμπη, τα μεγάλα πολιτιστικά σύνολα που αδυνατούν τελικά να κατανοήσουν τον κόσμο των άλλων, ξένων πολιτισμών, καταδικασμένα να ζουν σε ξέχωρες γυάλες ασύμβατων νοηματοδοτήσεων. Ο Σάφερ δεν διαφωνεί με την παραπάνω διαπίστωση όσον αφορά τις κουλτούρες. Αντίθετα, διαφωνεί με την ταύτιση του όρου «κουλτούρα» με τον όρο «πολιτισμός». Ο τελευταίος θα ήταν άχρηστος εάν σήμαινε απλώς «μεγάλη κουλτούρα». Αντίθετα, ο Σάφερ, ακολουθώντας την αναλυτική προσφορά των Άλφερντ Βέμπερ και Ρόμπερτ Μέρτον, ορίζει τον πολιτισμό ως έλεγχο της εξωτερικής φύσης, και την κουλτούρα ως έλεγχο και νοηματοδότηση της εσωτερικής, ανθρώπινης φύσης. Βασιζόμενος σε αυτόν τον διαχωρισμό, διαπιστώνει ότι, ενώ μπορούμε πράγματι να αναφερόμαστε σε πολλές κουλτούρες, είμαστε αναγκασμένοι εκ των πραγμάτων να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη ενός και μόνου παγκόσμιου πολιτισμού, ενός παγκόσμιου τεχνο-επιστημονικού δικτύου που σήμερα, για πρώτη φορά στην ιστορία μας, αυτονομείται από τις επί μέρους κουλτούρες μέσω των δικών του κανόνων και όρων εξουσίας και δράσης. Η αντιδιαστολή πολιτισμού και κουλτούρας δεν είναι μόνο αναλυτική αλλά και ουσιαστική. Ενώ οι τεχνο-επιστημονικές γνώσεις και πρακτικές γεννιούνται μέσα σε κουλτούρες, και ενώ η ανάπτυξή τους επηρεάζεται, θετικά ή αρνητικά, από το συγκεκριμένο κοινωνικό γίνεσθαι της κάθε κουλτούρας, το σημεινόν τεχνο-επιστημονικό σύνολο έχει παύσει να ελέγχεται από τον γεννήτορά του, δηλαδή τον δυτικό κόσμο, και αποτελεί πλέον εν δυνάμει κτήμα όλων των ανθρώπων στον πλανήτη. Ποια είναι τα χαρακτηριστικά αυτού του καινοφανούς πολιτισμού; Είναι ένα υβρίδιο «επιστημονικοποιημένης τεχνολογίας και τεχνολογικοποιημένης επιστήμης». Το τεχνο-επιστημονικό αυτό υβρίδιο δεν

αποτελεί απλώς ένα εργαλειακό μέσον. Αντίθετα, υποβοηθά την εξάπλωση συγκεκριμένων πολιτιστικών αγαθών, όπως η μουσική, τα ανθρώπινα δικαιώματα, οι πράσινες πολιτικές, δημιουργώντας στην διαδικασία μια παγκόσμια κουλτούρα με τις δικές της παγκοσμιοποιημένες αξίες, κοινωνικά δίκτυα και προτεραιότητες. Ακόμη και οι ίδιες οι επί μέρους κουλτούρες, οι «μεγάλοι πολιτισμοί», χάνουν την ιδιαιτερότητα και την αποκλειστικότητά τους όταν δικτυωθούν στο ηλεκτρονικό διαδίκτυο. Οι σημερινές τάσεις, κατά τον Σάφερ, μας οδηγούν σε ένα παγκόσμιο τεχνο-επιστημονικό πολιτισμό, ενώ οι κουλτούρες μετατρέπονται σε τοπικές εκφάνσεις του.

Ο Σμούελ Άιξενσταντ, υπεύθυνος κατά πολύ για την επανεμφάνιση της πολιτισμικής ανάλυσης στο κοινωνιολογικό προσκήνιο, πιστεύει ότι η σημερινή παγκοσμιοποίηση ταυτίζεται με τον «Αξονικό Πολιτισμό» της νεωτερικότητας. Η τελευταία, έχοντας ξεφύγει από τα στενά γεωγραφικά όρια της Δύσης, αποτελεί σήμερα ένα καινούριο παγκόσμιο πολιτισμό, με την δική της λογική και μηχανισμούς ανάπτυξης. Ουσία του νεωτερικού προγράμματος είναι η «ανοιχτοσιά» και η «αβεβαιότητα». Η νεωτερικότητα απεχθάνεται την βεβαιότητα των πρώτων «Αξονικών Πολιτισμών» των μεγάλων θρησκειών, και αντίθετα αναπτύσσει, ανασυγκροτεί και ανασυνθέτει μια πολλαπλότητα πολιτισμικών προγραμμάτων και θεσμικών προτύπων – σήμερα λοιπόν πρέπει να μιλάμε όχι για μια, αλλά για πολλές νεωτερικότητες. Η κάθε μια τους αναδύεται μέσα από την παρακμή της παραδοχής ενός θεϊκά προκαθορισμένου και αξιωματικού κόσμου, αντιπαραθέτοντας την καθεστηκυία ουτοπία της πρώτης «Αξονικής Εποχής» με πολλές εναλλακτικές υπερβατικές ουτοπίες της δεύτερης «Αξονικής Εποχής». Όμως παρόλη την αντιθετικότητά τους, οι δύο εποχές παραμένουν συμβατές. Έχουν ως κοινό σημείο αναφοράς την αναστοχαστικότητα και την αυτονομία του ατόμου (ως προς την κοινωνία και ως προς την φύση) και συσχετίζονται στο βαθμό που θεωρούν την πολιτική ως το πεδίο εφαρμογής του ουτοπιστικού οράματος (κυρίως ο Χριστιανισμός, ο Ιουδαϊσμός, και ο Ισλαμισμός), δηλαδή το γεφύρωμα του χάσματος ανάμεσα στην υπερβατική και την εγκόσμια τάξη. Η πολιτική δράση και η συνακόλουθη επέκταση του ορισμού του «πολιτικού» αποτελούν πια τα πρωταρχικά στοιχεία του νεωτερικού προγράμματος, συμπαρασύροντας μαζί τους σε μια συνεχή αναδιάταξη θεσμών, κανόνες και ιδεολογίες. Οι αντινομίες και

οι ετεροδοξίες, εγγενή στοιχεία κάθε «Αξονικής Σκέψης», είναι υπεύθυνες όχι μόνο για τους συνεχείς αναπροσανατολισμούς των νεωτερικών προγραμμάτων, αλλά και για την αποκρυστάλλωση δύο μορφών οραμάτων, των πλουραλιστικών και των ολοκληρωτικών. Αν στο παρελθόν συγκρούονταν μεταξύ τους διάφοροι «Αξονικοί Πολιτισμοί», σήμερα η βασική σύγκρουση είναι ανάμεσα σε πλουραλιστικά οράματα, που αποδέχονται την διαφορετικότητα και την σχετική αυτονομία διαφόρων μορφών κοινωνικής ζωής, και Ιακωβίνικων, ολοκληρωτικών, φονταμελιστικών οραμάτων, που πιστεύουν ότι η πολιτική κινητοποίηση μπορεί να φέρει το «βασιλείο του Θεού στην γη». Η σύγκρουση αυτή δεν έχει σταθερά γεωγραφικά, κοινωνικά ή εθνικά σύνορα, μια και μια πλειάδα παραγόντων κρατούν το παγκόσμιο σύστημα σε συνεχή αναταραχή και αναδιάταξη. Η «απογεωγραφικοποίηση» των συγκρούσεων εντείνεται από την αποδυνάμωση του έθνους-κράτους και την δημιουργία υπερ-κρατικών νεωτερικών κινημάτων που απαιτούν την αυτονομία τους από αυτό. Δύο εναλλακτικοί τρόποι ανάγνωσης των ανωτέρω οδηγούν στο συμπέρασμα είτε ότι οι «Αξονικοί Πολιτισμοί» γίνονται πιο ευδιάκριτοι και συγκρουσιακοί (η θεώρηση του Χάντιγκτον), είτε ότι η έννοια «πολιτισμός» έχει χάσει την ουσία της (η θεώρηση του Φουκιογιάμα). Ο Αϊζενσταϊν διαφωνεί και με τις δύο θεωρήσεις –τίποτε από αυτά δεν σημαίνει το τέλος της νεωτερικότητας. Αντίθετα, αποτελούν διαφορετικούς τρόπους υλοποίησης μιας πλειάδας νεωτερικών προγραμμάτων, οι μορφές των οποίων επηρεάζονται από την ιστορική συγκυρία. Η παγκοσμιοποίηση, η παγκοσμιοποιημένη νεωτερικότητα, είναι και θα παραμείνει μια συνεχής διαδικασία εν τω γεννάσθαι.

Ο Ντανιέλ Σιρό, χρησιμοποιώντας ως αναλυτικό εργαλείο την δομο-λειτουργιστική θεωρία του εκσυγχρονισμού, καταλήγει σε συμπεράσματα παρόμοια με του Σάφερ: Οι σοβαρότερες συγκρούσεις έχουν ως αιτία την πολιτική και πολιτιστική ασυμβατότητα μεταξύ κρατών και εθνών. Όμως ασυμβατότητες αυτού του είδους έχουν βαθύτερα αίτια, που εδρεύουν στον άνισο εκσυγχρονισμό των εν λόγω κοινωνιών. Στον πυρήνα, λοιπόν, της σύγκρουσης βρίσκεται η άνιση ανάπτυξη και κατανομή των πόρων σε παγκόσμιο επίπεδο. Το θέμα είναι τόσο πολιτικό, όσο και ακαδημαϊκό: Για να λυθεί, πρέπει να αναγνωρισθεί, όμως αυτό χρειάζεται την απόρριψη του μεταμοντερνικού παραδείγματος και την επαναφο-

ρά της κοινής λογικής στον ακαδημαϊκό χώρο, δηλαδή την αναγνώριση της προόδου ως την ουσία της ανθρώπινης ιστορίας. Η πρόοδος αποτελεί μια ιστορική πραγματικότητα, καθώς, πέρα από τα επιμέρους πολιτισμικά πρότυπα, ο καθένας μας επιθυμεί υλική ευημερία, προσωπική ελευθερία, ικανότητα μετακίνησης και απόλαυση των χαρών της ζωής. Όλα αυτά, που στο απώτερο παρελθόν αποτελούσαν προνόμια μιας μικρής αριστοκρατίας, σήμερα αποτελούν εφικτούς στόχους όλων των ανθρώπων χάρη στην εκβιομηχάνιση. Ο εκδημοκρατισμός των κοινωνικών αγαθών και προσωπικών απολαύσεων που η βιομηχανική κοινωνία επιφέρει είναι ο λόγος που η καταναλωτική κοινωνία και ο εκδυτικισμός βάλλεται από όλους τους αντι-νεωτεριστές και ρομαντικούς διανοητές. Οι αντιδράσεις κατά της παγκοσμιοποίησης αποτελούν αντιδραστικές φωνές αυτών που επιθυμούν να διατηρήσουν τα προνόμια που κατέχουν λόγω της άνισης κατανομής πόρων τόσο σε τοπικό όσο και σε παγκόσμιο επίπεδο. Πράγματι, τα αγαθά του πλούτου και της ελευθερίας καλλιεργήθηκαν εξασχώντας στην Δύση, όμως αυτό δεν σημαίνει ότι είναι αποκλειστικά δυτικής χρήσης. Και ενώ κάθε τόπος διατηρεί τις πολιτιστικές ιδιαιτερότητές του, όλα τα διαθέσιμα στοιχεία συντείνουν στο συμπέρασμα ότι κάποια βασικά στοιχεία φιλελεύθερου, δυτικότροπου, δημοκρατικού, ατομοκεντρικού και καπιταλιστικού τρόπου ζωής έχουν εξαπλωθεί και συνεχίζουν να εξαπλώνονται παγκοσμίως. Η τάση όσμωσης μεταξύ μεγάλων πολιτισμών διακόπτεται και εμποδίζεται από διαφορές που οφείλονται κατά κανόνα σε τυχαίους παράγοντες και αναχρονιστικά δίκτυα εξουσίας, και εξαφανίζονται όταν επιτυγχάνεται η πολιτική, τεχνολογική και πολιτιστική ισορροπία, τόσο εντός μιας χώρας, όσο και μεταξύ αντιπάλων χωρών. Ο Σιρό λοιπόν μας προτρέπει να επανέλθουμε στον δομο-λειτουργισμό και να υιοθετήσουμε ως ερευνητικό πρόγραμμα τους τρόπους και την διαδικασία εκσυγχρονισμού των κοινωνιών που συνθέτουν την παγκόσμια κοινωνία. Η επίτευξη αυτού του στόχου θα επιφέρει αλλαγές ανάλογες με αυτές που συνέβησαν στην Δύση τα τελευταία πενήντα χρόνια και μετέτρεψαν την Ευρώπη από χώρο ατέρμονων πολέμων σε χώρο ειρήνης και ευημερίας για όλους τους κατοίκους της.

Ο Χαμίντ Νταμπάσι από την πλευρά του υιοθετεί μια πολύ πιο σκληρή στάση από ό,τι ο Σιρό αναφορικά με τους εχθρούς της παγκοσμιοποίησης. Κατ' αυτόν οι οπαδοί του «πολιτισμού ως φρού-

ριου» με σαφείς συνοριακές γραμμές και συγκρουσιακές διαθέσεις πολεμούν μια εκ των προτέρων χαμένη μάχη, την μάχη της δυτικής μπουρζουαζίας ενάντια στην πλημμύρα των τριτοκοσμικών προλετάριων που κατακλύζουν τον δυτικό κόσμο θέτοντας σε κίνδυνο την βιολογική ύπαρξη του δυτικού (βλ. Λευκού) ανθρώπου. Ο «πολιτισμός» ως έννοια, και ειδικότερα ο «δυτικός πολιτισμός», ήταν δημιούργημα της δυτικής αστικής τάξης που είχε ως σκοπό τόσο την αυτονόμησή της από τις μεσαιωνικές δυναστικές και εκκλησιαστικές τάξεις και πρωτεία τους, όσο και την εκλογίκευση της κυριαρχίας τους πάνω στους αποικιοκρατούμενους λαούς του Τρίτου κόσμου. Σήμερα όμως ο παγκοσμιοποιημένος καπιταλισμός έχει επιβάλει τους δικούς του κανόνες παιχνιδιού, που στα πλαίσια του παγκόσμιου καταμερισμού εργασίας μεταφράζεται σε δημογραφική συρρίκνωση του δυτικού ανθρώπου και, επακόλουθα, ως εισβολή των τριτοκοσμικών λαών στην δυτική επικράτεια. Ο δυτικός πολιτισμός βρίσκεται λοιπόν στην δύση του. Την θέση του παίρνει ο πολυ-πολιτισμός των μεταναστών, που αποτελεί και τον ανομολόγητο αντίπαλο των εχθρών της παγκοσμιοποίησης. Στην καρδιά της παγκοσμιοποίησης δεν βρίσκεται ο «εκσυγχρονισμός» του Σιρό ή η «τεχνο-επιστήμη» του Σάφερ, αλλά ο παγκόσμιος καπιταλισμός, που αυτονομημένος από την κοιτίδα του, την Δύση, στρέφεται ενάντιά της με απρόβλεπτο αποτέλεσμα την δημογραφική συρρίκνωση των δημιουργών του.

Ο **Αρπάλ Σάκολζαϊ** εξετάζει τον πολιτισμό ως μια πορεία οικουμενικού εξανθρωπισμού και εξοβελισμού της βίας από τις ανθρώπινες σχέσεις. Ξεκινάει την διερεύνηση του θέματος με μια απλή παρατήρηση: Εάν θεωρήσουμε κάθε ανθρώπινη κοινωνία, δηλαδή κάθε ανθρώπινη ομάδα με σταθερούς και διαχρονικούς κανόνες συλλογικής ζωής, ως μια οντότητα που επιζητεί την επιβίωσή της, τότε θα διαπιστώσουμε ότι όλες οι κοινωνίες χρησιμοποιούν ως μηχανισμό αναγέννησης και διαιώνισής τους τον θυσιαστικό μηχανισμό και το διώκον πλήθος. Ο μηχανισμός εμπεριέχει βία, που, αν και ελέγχεται μέσα από ιεροτελεστικές διαδικασίες, συνεχίζει να είναι άλογος και εσωστρεφής. Μόνον ένας πολιτισμός κατόρθωσε να υπερβεί αυτόν τον ανθρωπολογικό περιορισμό αναστρέφοντας τους όρους του παιχνιδιού, ο δυτικός. Αυτό συνέβη σε δύο περιπτώσεις: πρώτα στην περίπτωση του Σωκράτη, και δεύτερον στην περίπτωση του Ιησού. Και στις δύο περιπτώσεις, αλλά εμφανικά και καθοριστικά μόνο στην δεύτερη, ο θυσιαστικός μηχανι-

σμός απομυθοποιήθηκε από τους μαθητές των παθόντων ανοίγοντας τον δρόμο στην υπέρβαση του αταβιστικού μηχανισμού και θέτοντας τα θεμέλια για μια υπερ-ομαδική, υπερ-κοινωνική παγκόσμια ειρήνη. Όμως το συγκεκριμένο μήνυμα της παγκόσμιας ειρήνης συνέχιζε να βασίζεται πάνω στον μύθο, και ως εκ τούτου παρέμενε περιορισμένης εμβέλειας μέχρι την έλευση του Διαφωτισμού που διαχώρισε το μήνυμα από τον μύθο, απελευθερώνοντάς το από την θρησκεία, ορθολογικοποιώντας και παγκοσμιοποιώντας το. Όμως η απελευθέρωση του μηνύματος αποκαλύπτει την Αχίλλειο πτέρνα της διαδικασίας. Απομακρύνοντας τον μυθολογικό πυρήνα από το ορθολογικό κατασκεύασμα, καταλήγουμε σε ένα ασταθές πρόταγμα που αδυνατεί να φέρει εις πέρας την υπόσχεσή του – την διαρκή ειρήνη. Η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης ως εκ τούτου είναι και αυτή ασταθής. Παρόλη την διαρκή εξάπλωσή της με όρους καπιταλιστικής ανάπτυξης, η παγκοσμιοποίηση παραμένει πολιτισμικά ανώριμη με την βαθύτερη σημασία του όρου, δηλαδή ανίκανη να επαναπροσανατολίσει ψυχολογικά και βιωματικά τα μέλη αυτής της παγκόσμιας κοινωνίας.

Ο Σάκολζαϊ, λοιπόν, βασίζεται στις λεπτές αποχρώσεις μυθολογικής ενατένισης του κόσμου και υποσυνειδήτων μηχανισμών κάθαρσης για να ερμηνεύσει μια ανολοκλήρωτη διαδικασία, ικανή να δημιουργήσει μια δυναμική εκτίναξη παγκόσμιας κλίμακας, όμως ανίκανη να ολοκληρώσει τον ενδότερο στόχο της. Η ηθική αποτυχία της παγκοσμιοποίησης του δυτικού πολιτισμού οφείλεται εξ ολοκλήρου στην ανορθολογική ατέλεια του εξαγνιστικού, θυσιαστικού μηχανισμού. Το συμπέρασμα βγαίνει αβίαστα: Ούτε ο ορθός λόγος, αλλά ούτε και ο μύθος, είναι ικανοί να δημιουργήσουν κανόνες παγκόσμιας ειρήνης.

Ο **Ντόναλντ Νίλσεν**, βασιζόμενος στο έργο του Νέλσον, νοεί τις διαπολιτισμικές επαφές όχι μόνον ως διαδικασίες παραγωγής πνευματικών ερεθισμάτων, αλλά ως τον μηχανισμό ωρίμανσης των πολιτισμών, ως αναγκαία συνθήκη για το πέρασμά τους από μαγικές σε θρησκευτικές και τέλος σε ορθολογικές κοσμοθεωρήσεις. Οι διαπολιτισμικές εμπλοκές κατά τον Νίλσεν προσφέρουν τα ερεθίσματα για πολιτιστικές καινοτομίες, που λειτουργούν ως σημεία εκκίνησης για τους μετέπειτα ιστορικούς μετασχηματισμούς των πολιτισμών. Οι διαπολιτισμικές εμπλοκές συχνά καταλήγουν σε κρίσιμους πολιτιστικούς δανεισμούς, υιοθέτηση ξένων ιδεών και σε δημιουργικές συνθέσεις που προκύπτουν από προ-

κλήσεις που τίθενται σε παραδοσιακούς τρόπους σκέψης. Οι πολιτισμικές εμπλοκές συχνά καταλήγουν σε νέες πολιτιστικές δημιουργίες, που αλλάζουν αποφασιστικά το μελλοντικό πολιτισμικό τοπίο για ένα ή περισσότερα συμμετέχοντα μέρη. Αν οι ιερο-μαγικές δομές χαρακτηρίζονται από μια αίσθηση συλλογικής ευθύνης για ελλείψεις και κενά που παρουσιάζονται στην φαντασιακή συγκρότηση της μικρο- και μακρο-κοσμικής ενότητας, και οι θρησκευτικές δομές από το καθήκον συλλογικής συμμόρφωσης σε έναν παγκόσμιο λόγο, ο ορθολογισμός χαρακτηρίζεται από μια συνεχή κριτική ματιά στις συλλογικές βεβαιότητες μέσα σε ένα διανοητικό και θεσμικό πλαίσιο «ουδέτερων ζωνών» που δεν ελέγχεται από παραδοσιακά κέντρα εξουσίας. Όμως, ενώ οι διαπολιτισμικές εμπλοκές ωθούν την σκέψη και το συλλογικό σώμα σε απώτερα στάδια δομών σκέψης, τα πρότερα στάδια δεν διαλύονται. Αντίθετα, ενυπάρχουν στα νεώτερα στρώματα, είτε ως συστατικά τους, είτε ως εναλλακτικά προτάγματα στον ορθολογισμό. Επιπλέον, όπως δεν υπήρξε στο παρελθόν κάποια παγκόσμια αποδοχή μιας θρησκείας, δεν υπάρχει ούτε σήμερα κάποια συμφωνία για το τι σημαίνει ορθολογισμός. Οι πολιτισμικές αντιπαράθεσεις, εντός και μεταξύ πολιτισμών, λοιπόν, αποτελούν ένα επιδημικό στοιχείο της ανθρώπινης κατάστασης και το τελικό αντικείμενο της πολιτισμικής ανάλυσης.

Ο Ράνταλ Κόλλινς, σε αντίθεση με τους περισσότερους συγγραφείς αυτού του τόμου, δεν θεωρεί τους πολιτισμούς ούτε ως αφηρημένα συστήματα ελέγχου της εξωτερικής φύσης, ούτε ως διάχυτα ηθικο-κανονιστικά συστήματα, αλλά ως γεωγραφικές ζώνες κύρους που ελέγχονται από συγκεκριμένα κέντρα παραγωγής φιλοσοφικών λόγων, έχοντας ως κύριο σκοπό την δημιουργία πολιτισμικών προτύπων ανάγνωσης και κατανόησης τόσο της φύσης, όσο και της κοινωνίας και του εαυτού. Το πρότυπο του Κόλλινς δεν είναι ένας λαός με τις πολιτισμικές και πολιτιστικές αναφορές του, ούτε πολιτικο-οικονομικές ελίτ που επιβάλλουν την θέλησή τους σε κάποια κοινωνία ή κοινωνίες. Αντίθετα, το πρότυπο του διαμορφωτή του πολιτισμού είναι η ακαδημία, το μοναστήρι και το πανεπιστήμιο. Ο Κόλλινς, λοιπόν, διαχωρίζει τον λαϊκό πολιτισμό που διαχέεται στον χώρο χωρίς κάποιο συγκεκριμένο κέντρο βάρους, από τον ακαδημαϊκό, «υψηλό» πολιτισμό που δημιουργείται από συγκεκριμένα και επώνυμα πρόσωπα, που συγκεντρώνουν μαθητές, που με την σειρά τους αναπαράγουν, καλ-

λιεργούν, διαχειρίζονται και επεκτείνουν τις διδαχές διατοπικά και διαχρονικά. Οι πολιτισμοί λοιπόν αποτελούν κέντρα παραγωγής «λόγων» τόσο επιστημονικών, όσο και φιλοσοφικών. Με βάση αυτό το σχήμα, ο Κόλλινς διερευνά την δημιουργία, την ανάπτυξη και τις επαφές-ανταλλαγές που λαμβάνουν χώρα ανάμεσα στα πολιτισμικά κέντρα της Ευρώπης, της Ασίας και πιο πρόσφατα της Αμερικής. Στο κεφάλαιο του παρόντος τόμου περιορίζεται στις πολιτισμικές επαφές και ανταλλαγές που πραγματοποιήθηκαν ανάμεσα στην Ευρώπη και το Ισλάμ, για να καταδείξει ότι ούτε το Ισλάμ ούτε ο ευρωπαϊκός πολιτισμός θα είχαν την σημερινή μορφή τους χωρίς την συνεχή επικοινωνία και τα δάνεια που δέχθηκαν ο ένας από τον άλλο. Το κεντρικό επιχείρημα του Κόλλινς, λοιπόν, είναι ότι οι πολιτισμοί ούτε αναπτύσσονται σε απομόνωση, αλλά ούτε αποτελούν λαϊκές δημιουργίες. Αντίθετα, αποτελούν δημιουργήματα πνευματικών ελίτ, των οποίων τα έργα μετατρέπονται συν τω χρόνω σε πρακτικές (πολιτικές, τεχνολογικές, δικονομικές, πολιτισμικές) και, μέσω της διάχυσής τους στην κοινωνία, τελικά σε απαυγάσματα εθνικών πνευματικών παρακαταθηκών.

Ο **Τσο-Γιονν Χσου**, ακολουθώντας τα αχνάρια του Κόλλινς, όμως χωρίς να περιορίζεται στους πνευματικούς κύκλους και μόνο, χρησιμοποιεί την περίπτωση της μεσαιωνικής Κίνας για να απαντήσει σε ένα κρίσιμο ερώτημα: Πώς λαμβάνει χώρα μια πολιτισμική ανταλλαγή; Σε ποια περίπτωση είναι επιτυχημένη, και τι ευθύνεται για μια πιθανή αποτυχία; Η περίπτωση της Κίνας είναι κρίσιμη μια και η χώρα αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα και πιο μακράιωνα σημεία πολιτισμικής αναφοράς στην παγκόσμια ιστορία, χωρίς εμφανή σημάδια παρακμής ή βαθιάς δυτικοποίησης. Η επιτυχία διείσδυσης του Βουδισμού και η αποτυχία διείσδυσης του Καθολικισμού ερμηνεύονται με την χρήση της συγκριτικής μεθόδου, αναδεικνύοντας την κρισιμότητα κάποιων συγκεκριμένων κοινωνικών παραγόντων, πιθανότατα διαχρονικής αξίας, των οποίων η παρουσία ή απουσία καθορίζουν τον βαθμό επιτυχίας του εγχειρήματος. Κατά τον Χσου, λοιπόν, η διείσδυση του Βουδισμού διευκολύνθηκε κατ' αρχήν τόσο από την πνευματική αποτελμάτωση του Κομφουκιανισμού όσο και από την κοινωνική και οικονομική κρίση που μάστιζε την Κίνα τους πρώτους μ.Χ. αιώνες, κρίσεις που δεν μπορούσε να καλύψει ικανοποιητικά η Κομφουκιανή φιλοσοφία και κοινωνική πρακτική.

Η πνευματική και υλική κρίση προσέλκυσε το ενδιαφέρον τόσο της διάνοησης όσο και ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων στον νεοεISSαχθέντα Βουδισμό. Δεύτερον, ο Βουδισμός απέκτησε γηγενείς συμμάχους, τους ταοϊστές, που βρίσκονταν σε σύγκρουση με τους κομφουκιανιστές. Τρίτον, η πολιτική διάσπαση της Κίνας τον 4ο μ.Χ. αιώνα δεν επέτρεψε στην κεντρική διοίκηση και τους παλατιανούς κομφουκιανούς διανοούμενους να ελέγξουν την περιφερειακή διείσδυση του Βουδισμού, που υποστηρίχθηκε κυρίως από πολιτικά αυτόνομους αλλοεθνείς πολέμαρχους. Τέταρτον, και σημαντικό εν τη απουσία του, ο Βουδισμός δεν αντιπροσώπευε κάποια πολιτική απειλή προς την Κίνα, δηλαδή μια προσπάθεια διάβρωσης της κινέζικης πολιτικής οντότητας προς όφελος μιας ξένης δύναμης. Αν και όχι ο μοναδικός, αυτός ήταν αντίστοιχα ο πιο σημαντικός λόγος για την μετέπειτα αποτυχία του Καθολικισμού, αλλά αργότερα και του Προτεσταντισμού να διεισδύσουν στην νεώτερη Κίνα. Ο Καθολικισμός απέτυχε διότι η διείσδυσή του ήταν οργανωτικά ελλιπής (μερικοί μόνον ιεραπόστολοι στην Αυτοκρατορική Αυλή), συγκεντρωτική (μια και ελεγχόταν απόλυτα από τον Πάπα) και άκαμπτη σε θεολογικά ζητήματα, γεγονός που δεν επέτρεψε την προσαρμογή του στην κινέζικη πολιτιστική παράδοση. Λίγο αργότερα, η ταύτιση του Χριστιανισμού με τις ιμπεριαλιστικές-αποικιοκρατικές δυνάμεις της Δύσης που εξουτέλισαν τον Αυτοκρατορικό Στρατό, ταύτισαν τον Χριστιανισμό με την δουλικά δυτικοποίηση και τον πολιτικό και πολιτισμικό αφανισμό της Κίνας. Τέλος, ο Βουδισμός, σε όλες τις κινεζικές παραλλαγές του, έδινε ικανοποιητικές απαντήσεις σε όλα τα φιλοσοφικά και υπαρξιακά ερωτήματα και αγωνίες των Κινέζων όλων των κοινωνικών στρωμάτων. Ο Χριστιανισμός δεν μπόρεσε να διεισδύσει ικανοποιητικά σε κανένα κοινωνικό στρώμα, ούτε της ελίτ αλλά ούτε και της αγροτικής περιφέρειας, παρά μόνο σε ασταθείς, ανεξέλεγκτες και αυτοκαταστροφικές χιλιαστικές μορφές. Αντίθετα, η πολιτισμική διείσδυση της Δύσης επιτεύχθηκε σε έναν τομέα που ο Βουδισμός δεν κάλυπτε: Την επιστήμη, καθώς και την πολιτική, εγκόσμια ουτοπία, δηλαδή την πολιτική πράξη. Ο Μαρξισμός Κομμουνισμός συνδύασε την υλοποίηση των δύο ορθολογιστικών και θετικιστικών ουτοπιών (επιστημονική και κοινωνική τελειοποίηση) σε ένα πολιτικό πρόγραμμα που εξόντωσε εκατομμύρια Κινέζων, αλλά και που επέβαλε την Κίνα ως μια αναμφισβήτητη υπερδύναμη. Όμως δεν κατόρθωσε να δυτικοποιήσει την χώρα, μια και ο κινεζικός κομμουνισμός δεν κά-

λυψε μια βασική λειτουργία του πολιτισμού: την οργάνωση σταθερών κοινωνικών σχέσεων.

Η έρευνα του **Σαΐντ Αμίρ Αρτζομάντ** περί των δανείων που δέχθηκε η ισλαμική Περσία από την ινδική πολιτική τέχνη και την ελληνική πολιτική επιστήμη αποτελεί μια ακόμη αξιοπρόσεκτη περίπτωση επιλεκτικών δανείων μεταξύ υψηλών, ακαδημαϊκών πολιτισμικών λόγων. Η ανάγκη σταθερής και έντεχνης διακυβέρνησης της Περσίας μετά την επανάσταση των Αββασίδων στα μέσα του 8ου αιώνα ανάγκασε τους χαλίφηδες να αναζητήσουν αρχές και τρόπους διακυβέρνησης ενός κράτους, ένα θέμα για το οποίο ούτε το Κοράνι, αλλά ούτε και το «Σύνταγμα της Μεδίνα» είχαν προνοήσει, μια και η «κοινότητα των πιστών», η ούμα, προβλεπόταν να καθοδηγείται από τους ουλεμά, τους θρησκευτικούς ερμηνευτές και φύλακες της πίστης, και όχι από κρατικούς ηγεμόνες. Από την ινδική τέχνη της πολιτικής η ισλαμική Περσία εγκολπώθηκε την θεωρία της «διπλής εξουσίας» και την μετεξέλιξή της, την «ισλαμική βασιλοφροσύνη». Αντίθετα, οι Πέρσες μεταφραστές-φιλόσοφοι της ελληνικής πολιτικής επιστήμης του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα συνάντησαν μεγάλες δυσκολίες όταν προσπάθησαν να εισάγουν τον όρο «ευτυχία» στο περσικό πολιτικό σκηνικό (σε αντιδιαστολή με τον ινδικό, και αποδεκτό από το περσικό κατεστημένο, όρο «ευημερία»), μια και η ευτυχία παρέπεμπε σε ανθρωπιστικά, δημοκρατικά και ολιστικά πρότυπα ασύμβατα με την Αποκεκαλυμμένη Αλήθεια του Κορανίου. Κάποια στοιχεία ευνομίας εισχώρησαν στην περσική πολιτική φιλοσοφία, αλλά η ασυμβατότητα μοναρχίας και δημοκρατίας απαγόρευσε την ουσιαστική όσμωση των δύο φιλοσοφικών και πολιτικών παραδόσεων. Ανάλογα προβλήματα, βέβαια, είχαν συναντήσει και οι χριστιανοί θεολόγοι-φιλόσοφοι του Ευρωπαϊκού Μεσαίωνα αναφορικά με τον Αριστοτελισμό και τον Πλατωνισμό, αν και όχι τόσο έντονα. Όμως η εξέλιξη της θεοκρατικής Δύσης και του θεοκρατικού Ισλάμ τελικά ακολούθησαν εντελώς διαφορετικές τροχιές, που σχετίζονται κυρίως με κοινωνικές αλλαγές. Με άλλα λόγια, η υφή και η ανάλυση των «υψηλών πολιτισμών» δεν επαρκεί για να ερμηνεύσουμε τα ιστορικά γίνεσθαι διαφόρων πολιτικών κέντρων ή πολιτισμών, και ως εκ τούτου η χρησιμότητά τους παραμένει περιορισμένη.

Σε αντίθεση με τον Κόλλινς και τον Αρτζομάντ που εξετάζουν την διαμόρφωση υψηλών πολιτισμών και πολιτισμικών ανταλλαγών,

ο **Μάνταν** προτιμά την εξέταση τόσο της ουσίας όσο και των παραγόντων που διαμορφώνουν ένα βαθύ και διαχρονικό «λαϊκό πολιτισμό». Στο άρθρο του αναφέρεται εκτενέστατα στο συγκριτικό έργο του εκλιπόντος διδασκάλου και μέντορά του, Λουί Ντουμόντ, για την Ινδία και την Δύση. Ποια είναι η βασική διαφορά ανάμεσα στον ινδικό και τον δυτικό πολιτισμό; Ο ινδικός είναι παραδοσιακός διότι είναι ολιστικός και ιεραρχικός, ενώ ο δυτικός είναι νεωτερικός διότι είναι ατομικιστικός και ισονομικός. Ο ινδικός πολιτισμός βασίζεται στις συγγενικές συμμαχίες ανάμεσα σε οικογένειες και σόγια, ενώ ο δυτικός στο ελεύθερο και αναστοχαστικό άτομο. Η βασική διαφορά λοιπόν ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς είναι πολυδιάστατη, τόσο δομική και πολιτική, όσο και ηθικοκανονιστική και οικονομική. Πώς μπορούμε όμως να αξιολογήσουμε τις διαφορές τους; Εδώ ο Ντουμόντ είναι κατηγορηματικός: Οι διαφορές μεταξύ τους δεν είναι διαφορά μεγέθους αλλά αξιών, και ως εκ τούτου δεν επιδέχονται ουσιαστικής σύγκρισης. Ενώ ο δυτικός άνθρωπος ανάγει όλα τα κοινωνικά συστήματα σε σχέσεις εξουσίας και συμπεραίνει αυτάρεσκα την δική του ανωτερότητα λόγω των δημοκρατικών θεσμών του, ο Ινδός θεωρεί τις ιεραρχημένες σχέσεις μεταξύ και εντός των καστών ως προαπαιτούμενο για την επίτευξη εξουσιαστικών ισορροπιών, τις οποίες θεωρεί αυτονόητες και ως εκ τούτου παραμένουν άρρητες. Όμως, ενώ και οι δύο πολιτισμοί διακρίνονται από διαχρονική ισορροπία και αναγνωρισιμότητα, ο δυτικός πολιτισμός στην πορεία του μεταλλάχθηκε με έντονο τρόπο. Και πάλι κατά τον Ντουμόντ, αυτό συνέβη στην Δύση τον 18ο αιώνα, όταν οι διαπροσωπικές σχέσεις έχασαν την αξία τους εις βάρος των σχέσεων μεταξύ ατόμων και πραγμάτων, και η ηθική τάξη παρέδωσε τα σκήπτρα της στην χρηστικότητα της οικονομίας. Η Δύση λοιπόν, εκ των πραγμάτων, διαθέτει μια εσωτερική δυναμική που της επέτρεψε να διαφοροποιηθεί από τους υπόλοιπους πολιτισμούς που συνεχίζουν να δίνουν προτεραιότητα τόσο στην ηθική τάξη, όσο και στις διαπροσωπικές σχέσεις. Μήπως θα έπρεπε, λοιπόν, να θεωρήσουμε αυτή την διαφορά προτεραιοτήτων ως την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στην Δύση και τους υπόλοιπους πολιτισμούς, ή συντρέχουν και άλλοι λόγοι που ερμηνεύουν την δυτικοποίηση του κόσμου;

Ο Τζον Χολ, ένας από τους πλέον διακεκριμένους ιστορικούς κοινωνιολόγους της εποχής μας, επιχειρεί να απαντήσει στο ανωτέρω ερώτημα ανατρέχοντας τόσο στην μακροχρόνια έρευνα επιφανών

φιλελεύθερων στοχαστών που ακολουθούν το μονοπάτι της σκέψης του Μαξ Βέμπερ, όσο και στις πιο πρόσφατες αναθεωρητικές μελέτες της Σχολής της Καλιφόρνιας που επιχειρούν να ανατρέψουν την Βεμπεριανή θέση περί μοναδικότητας της Δύσης. Η θέση του Βέμπερ είναι γνωστή: Η Δύση έσπασε τα δεσμά της κυκλικότητας και στασιμότητας που χαρακτηρίζουν όλους τους μεγάλους αγροτικούς πολιτισμούς λόγω του ανήσυχου πνεύματος του Προτεσταντισμού, που προώθησε την άνοδο και εμπέδωση του αστικού ορθολογικού καπιταλισμού στην ΒΔ Ευρώπη. Σε αυτή την θέση άλλοι νεο-βεμπεριανοί μελετητές έχουν προσθέσει μια σειρά δομικών παραγόντων που χαρακτηρίζουν την Δύση ήδη από τους Σκοτεινούς Αιώνες (6ος-9ος αι.) και που απέτρεψαν τον συγκεντρωτισμό που χαρακτηρίζει άλλους αγροτικούς πολιτισμούς, συγκεντρωτισμό που προκάλεσε τελικά την κοινωνική ασφυξία την οποία απέφυγε η ΒΔ Ευρώπη. Ενώ λοιπόν ο Βέμπερ θεωρούσε την «άνοδο της Δύσης» ως ένα τυχαίο περιστατικό που οφειλόταν σε έναν ιδιάζοντα τρόπο ερμηνείας της Βίβλου, οι νεο-βεμπεριανοί συνεχιστές του ανιχνεύουν πολύ πιο βαθιές και εκτεταμένες ρίζες σε αυτή την δυτική μοναδικότητα, ρίζες που εγγυούνται την καπιταλιστική άνοδο της Δύσης είτε με, είτε χωρίς την ύπαρξη της προτεσταντικής ηθικής.

Ενώ οι υποστηρικτές αυτής της θέσεως προσπαθούν να εδραιώσουν την πρωτοκαθεδρία της δυτικής δυναμικής απέναντι στους υπόλοιπους πολιτισμούς, μια άλλη, αναθεωρητική σχολή που εδρεύει στις δυτικές ακτές των ΗΠΑ παρουσιάζει ακράδαντα στοιχεία για ανάλογες καπιταλιστικές προόδους που συνέβησαν στο παρελθόν (16ος-18ος αι.) σε άλλα πολιτισμικά κέντρα, και ιδιαίτερα στην Κίνα. Η αναθεωρητική σχολή καταδεικνύει ότι η «ιδιαιτερότητα της Δύσης» δεν οφείλεται σε βαθείς κοινωνικούς παράγοντες, αλλά στην δυνατότητά που είχε να περάσει από την χρήση ζωικής ελκτικής ενέργειας, που είναι πεπερασμένων δυνατοτήτων, στην καύση γαιάνθρακα στις αρχές του 19ου αιώνα, αλλά και στην πρόσβαση που απέκτησε στους άφθονους πλουτοπαραγωγικούς πόρους της Αμερικανικής Ηπείρου. Η κυριαρχία της Δύσης δεν ήταν αποτέλεσμα εσωτερικών, κοινωνικών διαδικασιών, αλλά θέμα τυχαίων γεγονότων και γεωγραφίας.

Μολοταύτα, η συζήτηση γύρω από την μοναδικότητα του δυτικού πολιτισμού δεν κλείνει με αυτές τις μάλλον καθοριστικές αναθεωρητικές έρευνες. Αντίθετα, επαναποποθετεί τα ερωτήματα σε νέες βάσεις, επιτρέποντάς μας να προσδώσουμε μεγαλύτερη

βαρύτητα σε παράγοντες που μέχρι πρόσφατα φάνταζαν το ίδιο ή λιγότερο σημαντικοί από κάποιους άλλους, που η σύγχρονη έρευνα σήμερα έχει απορρίψει. Έτσι, οι ελεύθερες αγορές, ως κρίσιμος παράγοντας ανάπτυξης της Δύσης, χάνουν ερμηνευτικό έδαφος, μια και αποδεικνύεται ότι η Κίνα ήταν το ίδιο ή και περισσότερο οικονομικά ανεπτυγμένη μέχρι και το 1800, και την θέση τους, ως του πλέον σημαντικού παράγοντα απογείωσης της Δύσης, παίρνει η εκβιομηχάνιση. Όσο για την ταχύτητα με την οποία η Δύση εγκολπώθηκε τόσο έντονα την εκβιομηχάνιση, δύο παράγοντες φαντάζουν σημαντικοί: Ο έλεγχος και εξορθολογισμός του μηχανισμού των αγορών μέσω ενός σταθερού νομικού συστήματος και αρχών δικαίου, και το ακέφαλο ευρωπαϊκό σύστημα κρατών ως μηχανισμός έννομης διεξαγωγής πολέμου και διπλωματίας –και ως εκ τούτου και διεθνούς δικαίου. Το πολιτικό σύστημα της Δύσης με άλλα λόγια έπαιξε σημαντικό ρόλο στην φυγή προς τα εμπρός, διότι έδωσε στο άτομο, και σε επιμέρους κοινωνικές ομάδες, την δυνατότητα απόκτησης κύρους και εξουσίας, όταν άλλοι πολιτισμοί απέτρεπαν την μη αποδεκτή από την εξουσία κοινωνική δράση.

Τι μας διδάσκουν αυτά τα συμπεράσματα για τον δυτικό άνθρωπο και για τον δυτικό πολιτισμό; Από μόνα τους δεν αποτελούν πηγές τελικών συμπερασμάτων. Αντίθετα, ο Χολ φαίνεται να προτιμά την εξέταση της Δύσης ως τόπου συνεχών κοινωνικών αναταράξεων και ιδεολογικών ανακατατάξεων, ως ενός πολιτισμού ανικανοποίητου, ανίκανου τελικά να δημιουργήσει μια φόρμουλα σταθερών κοινωνικών σχέσεων. Αντιστρέφοντας τους ορισμούς, συμφωνεί με τους αναθεωρητές ότι η Ινδία, το Ισλάμ και η Κίνα αποδείχθηκαν πιο επιτυχημένοι πολιτισμοί από ό,τι η Ευρώπη, γιατί κατόρθωσαν να δημιουργήσουν κανόνες κοινωνικής σταθερότητας, ενώ η Ευρώπη απέτυχε.

Ο Χολ καταλήγει με μια νότα απαισιοδοξίας. Ο κόσμος μας σήμερα είναι πιο επικίνδυνος από ό,τι στο παρελθόν και αυτό οφείλεται στην φυσιολογική επιθυμία των μη δυτικών κοινωνιών να μιμηθούν την προπορευόμενη και παντοδύναμη Δύση. Η μίμηση –όπως είναι ο εθνικισμός και η προσπάθεια ομογενοποίησης πολυεθνοτικών κοινωνιών– ενός ηθικά αποτυχημένου πολιτισμού δεν μπορεί παρά να επιφέρει αιματηρές ανακατατάξεις που, αντί να υποβοηθούν, εμποδίζουν τον εκσυγχρονισμό, και εν τέλει την επιτυχία μιας κοινωνίας. Καταλήγει με μια προειδοποίηση: Ο αναπτυσσόμενος κόσμος καλά θα έκανε να μην μιμηθεί την Δύση.

Τι μπορούμε να διδαχθούμε από αυτή την συζήτηση;

Ας ξεκινήσουμε με μια παρατήρηση που αποζητά την επιστημολογική προσοχή μας: Οι πολιτισμοί δεν αποτελούν οργανωμένα και εξειδικευμένα κοινωνικά συστήματα με στόχους, προγραμματισμό, πόρους εισροών και εκροών – με άλλα λόγια δεν αποτελούν κοινωνικούς οργανισμούς. Η δύναμή τους είναι διάχυτη, στις περισσότερες περιπτώσεις άρρητη, αγκιστρωμένη όχι στην ατομική συμπεριφορά, αλλά στην κοινωνική πρακτική και την κοινωνική διαδικασία. Άρα, η άμεση παρακολούθηση και εξέτασή τους είναι προβληματική, μια και η συστηματική και εμπειρική έρευνά τους είναι δυνατό να μας οδηγήσει στην εξέταση απτών και συγκεκριμένων εκφάνσεών τους, και ως εκ τούτου στην εξέταση συγκεκριμένων κοινωνικών οργανισμών, αναιρώντας κατά πολύ αυτό καθ' εαυτό το πολιτισμικό στοιχείο. Ως εκ τούτου, ο «πολιτισμός» θα συνεχίσει να είναι αμφιλεγόμενος ως έννοια, και οι «πολιτισμοί» πεδίο αντιπαράθεσης και σύγκρουσης υποκειμενικών πολιτικών αντιλήψεων και διανοητικών σχεδίων.

Όμως, στον βαθμό που αντιλαμβανόμαστε με σχετική σιγουριά την ύπαρξη πολιτισμικών συνόλων, έστω και αν αυτά γίνονται θολά όταν προσπαθούμε να τα εξετάσουμε από κοντά, ανακτώντας την διακριτότητά τους μόνον όταν αποκαταστήσουμε την απόστασή μας από αυτά, τότε τι έχουμε να πούμε για τους πολιτισμούς;

Πρώτον, ότι εάν η κοινωνική αλλαγή και δια-κοινωνική όσμωση και αντιπαράθεση αποτελούν εν τω συνόλω τους την ατμομηχανή της ιστορικής κινητικότητας, τότε οι πολιτισμοί αποτελούν την ιστορική σταθερά, προσφέροντας ηθικο-κανονιστική διαχρονικότητα και ψυχολογική σταθερότητα, δρώντας ως σημεία αναφοράς ολόκληρων κοινωνιών.

Δεύτερον, ότι η αλληλεπίδραση, που αποτελεί σημείο αναφοράς όλων των πολιτισμών με συγκρίσιμη δυναμικότητα που έρχονται σε επαφή, και μάλιστα αλληλεπίδραση σε όλα τα επίπεδα (πνευματικό, οικονομικό, πολιτικό και πολιτιστικό), δεν είναι τυφλή, αλλά ακολουθεί ατραπούς επιλεκτικού εμπλουτισμού, που βασίζεται στον εμπλουτισμό άμεσων προβληματισμών και στην συμβατότη-

τα των πολιτισμικών λόγων και πολιτιστικών πρακτικών, τόσο στο επίπεδο της φιλοσοφίας, όσο και στο επίπεδο πολιτιστικών νοοτροπιών και συμπεριφορών.

Τρίτον, η εξάπλωση και εμπέδωση του σημερινού παγκοσμιοποιημένου τεχνο-επιστημονικού και καπιταλιστικού πολιτισμού θα επιφέρει ριζοσπαστικά καινοφανείς αλλαγές στο εσωτερικό κάθε πολιτισμού, αλλά και στις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών, σε βαθμό που οι αλλαγές αυτές μας επιτρέπουν να μιλάμε για την αυγή μιας νέας εποχής –έστω και αν αυτή δεν έχει προκαθορισμένους στόχους ή κανόνες. Αντίθετα, τόσο οι έντονες ζυμώσεις και ανακατατάξεις που παρατηρούνται στο εσωτερικό του αναστοχαστικού ορθολογισμού, όσο και η έλλειψη έγκριτων μεταφυσικών στοχοποιήσεων πανανθρώπινης και υπερβατικής αδελφοποίησης εγγυούνται ότι ο παγκόσμιος πολιτισμικός μηχανισμός θα συνεχίσει να χαρακτηρίζεται από κοινωνική αστάθεια, πνευματικές ανακατατάξεις και έντονη αίσθηση επικινδυνότητας.

Τέταρτο, και πιο σημαντικό, κάθε πολιτισμός βασίζεται στην ύπαρξη άλλων και σχετικά ανταγωνιστικών πολιτισμών για τον εμπλουτισμό, την ευρωστία και την συνέχειά του. Κανένας πολιτισμός δεν αναπτύχθηκε σε απομόνωση, αν και πολλοί καταστράφηκαν, δηλαδή απορροφήθηκαν, όταν ήρθαν σε επαφή με άλλους. Το συμπέρασμα αυτό είναι κρίσιμης σημασίας τόσο για τους μεγάλους πολιτισμούς, όσο και για μικρότερους υπο-πολιτισμούς, που ταυτίζονται είτε με τα έθνη-κράτη, είτε με εθνοτικές-πολιτισμικές ομάδες. Η απομόνωση, που επέρχεται είτε από φόβο και αίσθημα κατωτερότητας, είτε από υπεροψία και αίσθημα ανωτερότητας, οδηγεί αργά ή γρήγορα σε σίγουρη συρρίκνωση. Η ιδέα της «αγνότητας» ενός πολιτισμού, ή της «επιστροφής στις ρίζες» που επανέρχεται με σταθερή συχνότητα δια μέσου των αιώνων, ποτέ δεν κατόρθωσε να πετύχει τους σκοπούς της. Αν αποκαλύπτει κάτι, έστω και έμμεσα, αυτό είναι τα περιχαρακωμένα και εμπεδωμένα συμφέροντα προνομιούχων εξουσιαστικών κοινωνικών ομάδων, που γνωρίζουν ότι αδυνατούν να ανταγωνισθούν νεωτεριστικές ιδέες και πρακτικές, και ως εκ τούτου προτιμούν το συνολικό μαράζωμα από την προσωπική και την συντεχνιακή ήττα.

Τι σημαίνουν όλα αυτά για την Ελλάδα; Στην μακρόχρονη ιστορία του Ελληνισμού, που σίγουρα αποτελεί έναν πολιτισμό με σχετικά

σαφή γεωγραφικά και εθνοτικά σύνορα, συναντούμε τέσσερις κρίσιμες περιπτώσεις σοβαρής «πολιτισμικής εμπλοκής»: δύο περιπτώσεις «ανοίγματος», και δύο περιπτώσεις «κλεισίματος» των θυρών προς τον έξω κόσμο και προς νέα πολιτισμικά πρότυπα και παραδείγματα. Οι δύο περιπτώσεις ανοίγματος αναφέρονται στην εξωστρέφεια που χαρακτήρισε τον ελληνικό κόσμο (1) κατά την διάρκεια του 7ου-6ου αι. π.Χ. ως προς τους μεσανατολικούς, σημιτικούς πολιτισμούς από τους οποίους εμπλουτίσθηκε τόσο η διανόηση όσο και οι πρακτικές επιστήμες, και (2) κατά την διάρκεια του 18ου-19ου αι. μ.Χ. ως προς τον διαφωτιστικό πολιτισμό της Δύσης και τις νέες πολιτικές και επιστημονικές πρακτικές. Η πρώτη περίπτωση οδήγησε στον έντονα καινοτόμο «Χρυσό Αιώνα», ενώ η δεύτερη στην δημιουργία του σύγχρονου κοσμικού ελληνικού κράτους. Οι δύο περιπτώσεις κλεισίματος αναφέρονται (1) στην εσωστρέφεια που χαρακτήρισε τον ελληνικό κόσμο μετά το Μεγάλο Σχίσμα ως προς τον δυτικό τεχνολογικό και πνευματικό πολιτισμό, και (2) στην σημερινή αποστροφή της ελληνικής διανόησης και του πνευματικού κόσμου, στην συντριπτική πλειοψηφία του, στην «παγκοσμιοποίηση».

Και στις δύο καθοριστικές περιπτώσεις εξωστρέφειας ο Ελληνισμός χαρακτηριζόταν από μια δυναμική κοινωνική ισορροπία που επέτρεψε στις πιο εξωστρεφείς κοινωνικές ομάδες, αυτές των μη θεσμικών διανοητών και των εμπόρων, να εισάγουν και να εμπλουτίσουν τον ελληνικό κόσμο με νέους τρόπους σκέψης, που τελικά δημιούργησαν καινοφανείς και δυναμικές κοινωνικές πρακτικές. Αντίθετα, οι δύο καθοριστικές περιπτώσεις εσωστρέφειας που προαναφέραμε χαρακτηρίζονται από την ύπαρξη περιχαρκαωμένων κυρίαρχων κοινωνικών ομάδων, που, επωφελούμενες από την εμπεδωμένη και προνομιακή μεταχείρισή τους από το κράτος, θεώρησαν και θεωρούν την είσοδο «καινών δαιμονίων» ως επικίνδυνη επίθεση στα συμφέροντά τους. Αναφέρομαι φυσικά τόσο στην Εκκλησία, που παραδοσιακά πρωτοστατεί σε κάθε αντιδυτικό μέτωπο, όσο και στους σημερινούς πνευματικούς ποδηγέτες του τόπου.

Κίνδυνος απορρόφησης του σημερινού ελληνικού «πολιτισμού» (από τι άραγε;) δεν υπάρχει, στον βαθμό τουλάχιστον που συνεχίζει να υπάρχει η εθνοτική ομάδα των Ελλήνων που βαστάζει βιωματικά αυτόν τον πολιτισμό. Όμως σε πνευματικό επίπεδο, τόσο

το μέγεθος, το βάθος και η πολλαπλότητα της ελληνικής γραμματείας αλλά και ιστορίας, που ίσως μας προσκαλούν να μιλήσουμε για ελληνικούς «πολιτισμούς» στον πληθυντικό, όσο και η συνεχής έλξη που εκπέμπει, είτε ως υλοζωισμός είτε ως Ορθοδοξία είτε ως οτιδήποτε άλλο, εγγυούνται την απρόσκοπτη συνέχειά του μέσα από συνεχείς διαπολιτισμικές εμπλοκές και μπολιάσματα. Κίνδυνος υπάρχει μόνο για αυτές τις κοινωνικές τάξεις και πνευματικές ομάδες που αισθάνονται τον κίνδυνο απεμπόλησης των προνομίων τους που το άνοιγμα θα επέφερε. Η συνεχόμενη κυριαρχία τους έχει μαράνει την εμπλοκή του Ελληνισμού στο παγκόσμιο γίγνεσθαι. Και έχει σημάνει την αρχή της δημογραφικής συρρίκνωσης των Ελλήνων. Ίδωμεν.

ΜΑΝΟΥΣΟΣ ΜΑΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗΣ
ΜΥΤΙΛΗΝΗ, ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 2005

ΑΠΟ ΤΟΝ ΕΚΔΟΤΗ

Saïd Amir Arjomand

Η ιδέα ενός τεύχους αφιερωμένου στην επανεξέταση της πολιτισμικής ανάλυσης προέκυψε αρχικά κατά την διάρκεια της συνεδρίασης του Παγκόσμιου Συνεδρίου της Κοινωνιολογίας (World Congress of Sociology) στο Μόντρεαλ του Καναδά τον Ιούλιο του 1998. Ως ο καινούριος επιμελητής του περιοδικού, ήμουν πρόθυμος να εξετάσω την πιθανότητα ανάπτυξης ιδιαίτερων θεμάτων μέσω ιδιαίτερων αφιερωμάτων με την συνεργασία των συναδέλφων μου στο Εκδοτικό Συμβούλιο και ο Edward Tiryakian πρότεινε το θέμα των πολιτισμών. Ο Tiryakian, είχε μόλις ανασκοπήσει την αμφιλεγόμενη «Σύγκρουση των Πολιτισμών» του Samuel Huntington. Ήξερα ότι ο Huntington δεν ήταν ο μόνος που σκεφτόταν σε όρους πολιτισμών στα 1990. Στην πραγματικότητα, μια γραμμή σκέψης αντίθετη με τους δυσπεπτικούς στοχασμούς του καθηγητή του Harvard για το Ισλάμ ως του εχθρικού πολιτισμού είχε αναπτυχθεί στο απείθαρχο περιβάλλον του επαναστατικού Ιράν. Σε μια διάλεξη το 1991 με τίτλο «Η Επανάστασή μας και το Μέλλον του Ισλάμ» ο Sayyed Mohammad Khatami, τότε Υπουργός Πολιτισμού και Ισλαμικής Καθοδήγησης του Ιράν, είδε μια τεράστια πρόκληση στην κρίση, όπως έκρινε, του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού και υποστήριξε ότι η Ισλαμική Επανάσταση στο Ιράν μπορούσε να γίνει η πηγή ενός ανανεωμένου Ισλαμικού Πολιτισμού, μόνο αν εμπλέκονταν πλήρως με τον δυτικό πολιτισμό και απορροφούσε τις θετικές του όψεις. Το γεγονός ότι τέτοιες αποκλίνουσες απόψεις για τους πολιτισμούς μπορούσαν να προκύψουν ταυτόχρονα σε πολύ διαφορετικά μέρη του κόσμου, περιγράφοντας την περίοπτη θέση του θέματος στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, υποδήλωνε την καταλληλότητα του θέματος ενός ειδικού τεύχους του *International Sociology*.

Η σχεδίαση του τεύχους τον επόμενο χρόνο συνέπεσε με την αποδοχή από την Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών της

πρότασης του Khatami, τώρα Προέδρου της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν, να αποκαλέσει το 2001 «Έτος του Διαλόγου των Πολιτισμών». Ο Edward Tiryakian προσκάλεσε τον καθηγητή Huntington όπως συνεισφέρει σε αυτό το αφιέρωμα, αλλά αυτός αρνήθηκε εξαιτίας άλλων υποχρεώσεων. Μεταβίβασα το σχέδιό μας στον πρόεδρο Khatami και αυτός πληροφόρησε τον διευθυντή ενός νέου Διεθνούς Κέντρου για τον Διάλογο μεταξύ των Πολιτισμών, με έδρα την Τεχεράνη, ευθυγραμμισμένο με την πρότασή του στα Ηνωμένα Έθνη (UN), να μας βοηθήσει με το σχέδιο. Μια διάσκεψη που σχεδιάστηκε για να συναντηθούμε στο Ιράν δυστυχώς δεν έλαβε χώρα, αλλά κάποιοι από τους συντελεστές του ειδικού τεύχους συμμετείχαν σε ένα σεμινάριο που οργανώθηκε στην Τεχεράνη παράλληλα με το συνέδριο του Αμερικανικού Κοινωνιολογικού Συλλόγου στην Washington DC, τον Αύγουστο του 2000. Είμαι, ωστόσο, πολύ ευγνώμων στον Δρ. Ataollah Mohajeri, διευθυντή του Διεθνούς Κέντρου για τον Διάλογο μεταξύ των Πολιτισμών, για την οικονομική υποστήριξή του για την έκδοση αυτού του διπλού σε όγκο τεύχους. Το αποτέλεσμα, ελπίζω, θα βοηθήσει στην οικειοποίηση του θέματος του πολιτισμού από τις κοινωνικές επιστήμες σαν μια ευρηματική μονάδα συγκριτικής ανάλυσης όπως αποτελούν οι έννοιες «έθνος», «κράτος» και «θρησκεία», αυξάνοντας συγχρόνως την πλουραλιστική αντίληψη της παγκόσμιας εμπλοκής των πολιτισμών σύμφωνα με την φετινή διακήρυξη των Ηνωμένων Εθνών.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Edward Tiryakian
Duke University

Περίληψη: Η έννοια «πολιτισμός» ήταν ένας αμφισβητούμενος όρος από την γέννησή του τον 18ο αιώνα. Όμως, μετά τις πρωτοπόρες μελέτες του Weber και του Mauss, η πολιτισμική ανάλυση εξαλείφθηκε από τις σημαντικότερες σχετικές εργασίες. Το παρόν άρθρο αποτελεί μια προσπάθεια να συλλάβουμε εκ νέου την σημαντικότητα των πολιτισμών της τωρινής σκηνής και την δυναμική τους ως μακρο-μονάδες ανάλυσης. Προσοχή δίνεται στο τρίο της δεύτερης γενιάς, τον Sorokin, τον Elias και τον Nelson, καθώς και σε περισσότερο πρόσφατες αντιλήψεις, συμπεριλαμβανομένης της αμφιλεγόμενης και επίμαχης θέσης του Huntington.

Πολιτισμός σημαίνει κάτι περισσότερο από ενέργεια, θέληση και δημιουργική δύναμη... Πώς μπορώ να τον ορίσω; Λοιπόν... μία αίσθηση μονιμότητας... Από το έτος 1000... η μακρά κυριαρχία των περιπλανώμενων βαρβάρων έληξε και η δυτική Ευρώπη ήταν προετοιμασμένη για την πρώτη μεγάλη εποχή του πολιτισμού της.
(Kenneth Clark, «Civilization», 1969)

...στον σημερινό κόσμο... η κρίσιμη ερώτηση δεν είναι πια αν ένα συγκεκριμένο έθνος-κράτος αρχίζει ή τελειώνει, αλλά πού αρχίζει ή τελειώνει μία συγκεκριμένη περιοχή κουλτούρας ή πολιτισμού.
(Václav Havel, New York Review of Books, 10 Ιουνίου 1999)

Πολιτισμέ, πολιτισμέ, περηφάνια των Ευρωπαίων και νεκροφυλάκειο των αθώων... έχεις χτίσει την ελευθερία πάνω σε πτώματα. Οτι-

δήποτε επιθυμείς, οτιδήποτε κάνεις, κινείται στο ψέμα... Δεν είσαι ένας πυρσός, είσαι μία πυρκαγιά. Καταστρέφεις οτιδήποτε αγγίζεις.
(René Maran, Batouala, 1922).

Ο «πολιτισμός» ως «λογοπλαίσιο»

Έχοντας εισαχθεί στα αγγλικά από τον Boswell (Brinkman, 1942: 526), τον βιογράφο του Samuel Johnson, η έννοια του πολιτισμού έχει στενή σχέση με την νεωτερικότητα και την ιδεολογία της νεωτερικότητας. Για μια σειρά γενεών στο μεγαλύτερο μέρος του 19ου και 20ού αιώνα, αποτέλεσε ένα είδος εξελικτικού σημείου αναφοράς μέτρησης της νεωτερικότητας, που μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να αποτιμηθεί η απόσταση που διανύθηκε στην αμείλικτη πορεία της προόδου της ανθρωπότητας –μια απόσταση από τους προγόνους μας καθώς και από τους όχι τόσο εξελιγμένους συγχρόνους μας. Και στο παρελθόν, αλλά ακόμη και σήμερα, αποτελεί μια επίμαχη έννοια όταν χρησιμοποιείται ως μια εξελικτική αίσθηση του πολιτισμού, ως ένα ανώτερο στάδιο της ανθρώπινης ανάπτυξης από ένα χαμηλότερο στάδιο συνήθως «βαρβαρότητας» αλλά και «κουλτούρας»¹.

Αυτό γίνεται φανερό από τις τρεις περικοπές που εμφανίζονται στην αρχή αυτού του άρθρου. Κάθε συγγραφέας ασχολείται ρητά με τον πολιτισμό, και ως εκ τούτου και με τον αντίποδά του, την βαρβαρότητα. Αξίζει να παραθέσουμε πώς δημιουργήθηκε αυτή η αντίθεση. Ο Kenneth Clark, ένας σημαντικός ιστορικός της τέχνης, παρουσίασε τα επιτεύγματα του δυτικού πολιτισμού της τέχνης και της αρχιτεκτονικής, συσχετίζοντας την δημιουργικότητα με αλλαγές στην κοινωνία. Εμφανίζονται κενά στην ιστορία όταν μια δεδομένη κοινωνία καταπονείται από κρίσεις και έλλειψη εμπιστοσύνης στον εαυτό της, όμως η ιστορία (της εξέλιξης) συνεχίζεται για τα τελευταία χίλια χρόνια. Παρατηρείστε όμως ότι το βιβλίο «Civilisation» εκδόθηκε το 1969, μία περίοδο βαθιάς πολιτικής κρίσης της Δύσης, όταν η γενιά που γεννήθηκε αμέσως μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου ενηλικιώθηκε στην θυελλώδη δεκαετία του '60 αμφισβητώντας όχι μόνο την εξουσία του κράτους αλλά και την πολιτιστική αυθεντία πάνω στην οποία το κράτος βασιζόταν. Σε όρους αισθητικής και πολιτισμένων τρόπων σήμαινε την απόρριψη αυτών που θεωρούνταν ως αντικειμενικά χαρακτηριστικά του δυτικού πολιτισμού. Και το περιεχόμενο αυτού

ήταν ξεκάθαρα γραμμένο στο οπισθόφυλλο του βιβλίου του Clark που αναφέρει:

Ο σκοπός του Kenneth Clark υπερβαίνει την ιστορική σύνθεση παρόλη την διεγερτική επίδραση της τελευταίας. Ο πολιτισμός είχε βρεθεί σε κίνδυνο και σε άλλες εποχές. Τον βλέπει να είναι σε κίνδυνο και πάλι, να απειλείται από ένα καινούριο ξέσπασμα βαρβαρότητας. Σε αυτό το βιβλίο έχει αποστάξει την ουσία όλων αυτών που είναι πολύτιμα για την κληρονομιά μας.

Τα σχόλια του Havel, που διατυπώθηκαν τριάντα χρόνια μετά τον Clark, υπαγορεύτηκαν από μία άλλη κρίση του πολιτισμού, την βίαιη σύγκρουση στα Βαλκάνια, ένα υποπροϊόν της διάλυσης της Γιουγκοσλαβίας. Ο Havel, του οποίου η τσέχικη δημοκρατία είχε λύσει τις διαφορές της με την αδερφή δημοκρατία της Σλοβακίας στο «βελούδινο διαζύγιο» το 1993, εκδήλωσε τον αποτροπιασμό του για την ικανότητα των κρατών να εμπνέουν εθνικισμό για να καταστρέφουν εθνοτικές μειονότητες. Στον λόγο του, που εκφωνήθηκε στον Καναδά, επεσήμανε ότι η δύναμη των εθνών-κρατών να τιμωρούν στο εσωτερικό τους, έπρεπε να ελεγχθεί ακόμα και αν αυτό σήμαινε το τέλος του κρατικού δόγματος της μη-παρέμβασης. Ο νέος αιώνας θα δει τα περισσότερα κράτη «να αρχίζουν να αλλάζουν από ανέγγιχτες και εσωστρεφείς οντότητες γεμάτες πάθος σε πολύ πιο απλές και πολιτισμένες οντότητες» (*New York Review of Books*, 10 Ιουνίου 1999: 4). Ο Havel προσέβλεπε για τον επόμενο αιώνα σε έναν κόσμο όπου οι μεγαλύτερες οντότητες θα ήταν συνεργατικές και αλληλεπιδρούσες, λαμβάνοντας υπόψη ότι κάθε ατομική οντότητα και σφαίρα κουλτούρας και πολιτισμού πρέπει να έχει ξεκάθαρη επίγνωση της δικής της ταυτότητας, αποδεικνύοντας ότι η διαφορετικότητα δεν αποτελεί ένα μειονέκτημα αλλά απλώς μια εξειδικευμένη συνεισφορά στον πλούτο και την ποικιλία της παγκόσμιας κοινότητας (*New York Review of Books*, 10 Ιουνίου 1999: 4).

Ο Maran παρουσιάζει μια πιο εκπληκτική προοπτική του πολιτισμού. Είναι η προοπτική των «υποδεέστερων σπουδών» (*subaltern studies*) πριν χρησιμοποιηθεί ο όρος. Όπως και ο Frantz Fanon μια γενιά αργότερα ο Maran, που γεννήθηκε στις Γαλλικές δυτικές Ινδίες, αφομοιώθηκε από την γαλλική κουλτούρα και ως δημόσιος λειτουργός έγινε διοικητικό στέλεχος της δυτικής Αφρικής. Είδε από κοντά πώς συμπεριφέρονταν οι Γάλλοι αποικιοκράτες καθώς και τις καταχρήσεις του αποικιακού συστήματος, ενώ εκθείαζε τις αρετές του «πολιτισμού» έναντι της «βαρβαρότητας»

ακολουθώντας την κοσμική κληρονομιά του Διαφωτισμού, και διαλαλώντας την ηθική κατάκτηση της Δύσης². Τμήμα της νομιμοποίησης του αποικιοκρατικού συστήματος είχε επιτευχθεί μέσω μιας τεράστιας αποικιακής λογοτεχνίας που μετέδιδε στους Δυτικούς αναγνώστες μια αίσθηση της αξίας του δυτικού πολιτισμού. Ο Maran, ο οποίος αναγκαζόταν να περιορίσει την κριτική του λόγω της θέσης του ως δημόσιου λειτουργού, πήρε μέρος σε μια λογοτεχνική αντίσταση συγγράφοντας το μυθιστόρημα «Batouala» που ονόμασε «μια πραγματική νέγρικη νουβέλα», παρουσιάζοντας ως πρωταγωνιστή της νουβέλας του έναν καθημερινό Αφρικανό καθώς και ως «σημαντικούς άλλους» Αφρικανούς. Η μετατροπή των αποικιακών υποκειμένων σε κεντρικές παρά σε τοπιογραφικές μορφές αποτέλεσε ένα θαρραλέο βήμα. Όμως ακόμα πιο θαρραλέος ήταν ο πρόλογος της νουβέλας που έκανε αίσθηση στο Παρίσι αναστρέφοντας την έννοια του πολιτισμού και της «βαρβαρότητας»³. Στο όνομα του πολιτισμού οι Ευρωπαίοι είχαν δολοφονήσει ο ένας τον άλλο κατά εκατοντάδες χιλιάδες στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και είχαν ερημώσει και εκμεταλλευτεί ανελέητα τους κατοίκους των αποικιών της Αφρικής. Η νουβέλα του Maran μπορεί να θεωρηθεί ως ο πρόγονος μιας εκτενούς γαλλόφωνης λογοτεχνίας, που αποτέλεσε ένα συστατικό μέρος του πολιτιστικού κινήματος του «Νεγροτισμού» (Négritude) που με διάφορους τρόπους αντέδρασε στην ιδέα της υπεροχής του δυτικού πολιτισμού. Εάν σήμερα ο δυτικός πολιτισμός ως επιστημονικό αντικείμενο αμφισβητείται τόσο έντονα στον ακαδημαϊκό κόσμο, αυτό κατά ένα μέρος οφείλεται στις πολιτιστικές (συμπεριλαμβανομένων των «μετα-αποικιακών» και «υποδεέστερων») σπουδές των κατοίκων των πρώην αποικιών (βλ. Guha και Spivak, 1998. Spivak, 1999) που απορρίπτουν την υπεροχή της δυτικής λογοτεχνίας, των τεχνών και της φιλοσοφίας ως κανόνες της νεωτερικότητας.

Όμως τα τρία μικρά αποσπάσματα έχουν ως σκοπό απλά να μας εισάγουν στο θέμα του πολιτισμού ως ενός αμφιλεγόμενου χώρου. Αποτελεί τον στόχο αυτού του ειδικού τεύχους του *International Sociology* να επαναφέρει στην κοινωνιολογία την ερμηνευτική της συγκριτικής πολιτισμικής ανάλυσης ως μοχλού της μακρο-κοινωνιολογικής έρευνας στον νέο αιώνα. «Η ανάλυση του παγκόσμιου συστήματος» και η «ανάλυση της παγκοσμιοποίησης» παρέχουν σημαντικά πρότυπα διακοινωνικών διαδικασιών, όμως κάθε ένα από αυτά περιορίζεται έστω και μόνο από την προϋπόθεση ότι πάνω από το επίπεδο του έθνους-κράτους υπάρχει ένα νομοτελειακό

όλο, ο κόσμος ως μία ολότητα, που αποτελεί τον έσχατο καθοριστικό παράγοντα των κοινωνικών μερών. Η πολιτισμική ανάλυση θέτει ως προϋπόθεση το γεγονός ότι η πραγματικότητα του κόσμου που ζούμε εμπεριέχει δυναμικές και αλληλεπιδρούσες κοινωνικο-πολιτισμικές ενότητες μεγαλύτερες από έθνη-κράτη και μικρότερες από μία μοναδική κοινωνικοοικονομική ολότητα. Για να παράσχουμε ένα νέο ή ανακαινισμένο μακρο-κοινωνιολογικό πλαίσιο αναφοράς, όπου θα παραθέσουμε την ανάλυση του πολιτισμού, είναι σημαντικό να διερευνηθεί περαιτέρω η αναγκαιότητα της ιδέας, τα νοήματα και η χρήση για τα οποία εφαρμόστηκε, καθώς και η «κοραλλιογενής δομή» που έχει αναπτυχθεί γύρω από αυτή.

Ο Bruce Mazlish ανοίγει πάλι τον ιστορικό φάκελο του πολιτισμού στο άρθρο του, σημειώνοντας ότι ο «πολιτισμός» εμφανίζεται τον 18ο αιώνα σε ένα κρίσιμο σταυροδρόμι, όταν ο δυτικός αναστοχασμός έπαθε ψύχωση με την κοσμική δυνατότητα τελειοποίησής του. Η «εφεύρεση» του όρου «πολιτισμός» χρησιμοποιείται για να παρακολουθεί «συσχετισμούς» συνδέοντας ανθρώπους, όπως και διαχωρίζοντάς τους, δηλαδή διαχωρίζοντας τους «μη πολιτισμένους» από τους «πολιτισμένους». Ο Mazlish χρησιμοποιεί την συγκριτική-ιστορική μέθοδο συζητώντας, από την μία πλευρά, πώς οι μοντέρνοι Δυτικοί του 18ου και 19ου αιώνα συσχετίζονται με προηγούμενους πολιτισμούς δια μέσου της «αρχαιολογίας» ως μιας νέας επιστήμης της ανθρωπότητας, και από την άλλη, πώς ο φορτωμένος αξία «πολιτισμός» και το παράγωγό του «πολιτισμένος», όταν δημιουργήθηκε, χρησιμοποιήθηκε για να συσχετιστεί με άλλες σύγχρονες έννοιες, όπως φαίνεται στην περίπτωση της Ιαπωνίας, και πώς άλλοι «έξω» από την Δύση οικειοποιήθηκαν την ιδέα.

Ο Wolf Schäfer επέκτεινε την ανάλυση που εισήγαγε ο Mazlish, πρώτα με μια εκτεταμένη συζήτηση περί του δεσμού του «πολιτισμού» και της «κουλτούρας» στην ανθρωπολογία και στην αντίθεση που βρίσκουμε ανάμεσα στον όρο *Kultur* και *Zivilization*, μια αντίθεση που διατυπώθηκε με σαφήνεια από τον Kant, με την κουλτούρα εννοιολογικά να σημαίνει τους «υψηλότερους στόχους της ηθικής καλλιέργειας», και πολιτισμό «τίποτα άλλο εκτός από καλή συμπεριφορά». Ο Schäfer εντοπίζει στην μετέπειτα εννοιολογική ιστορία της κουλτούρας και του πολιτισμού μία μάχιμη χρήση της κουλτούρας ως ανώτερης του πολιτισμού, ή του πολιτισμού ως ηθικά ανώτερου της κουλτούρας, μια διαμάχη που παραγκωνίστηκε από την πρόωμη ανάλυση του Merton. Ο Schäfer υπο-

στηρίζει ότι αυτό που αντικατάστησε την προηγούμενη φάση είναι ένας αναδυόμενος σφαιρικός πολιτισμός «*με επιμηκυνόμενα δί-κτυα τεχνοεπιστήμης*» στο «*σύνολο των τοπικών κουλτούρων*». Ένας τέτοιος τεχνικο-επιστημονικός πολιτισμός δεν διεκδικεί συγκεκριμένο έδαφος και δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο κέντρο, αλλά, όπως και το αντιπροσωπευτικό διαδίκτυο, δεν γνωρίζει κρατικά σύνορα. Το κεντρικό θέμα του Schäfer για έναν αναδυόμενο τεχνικο-επιστημονικό πολιτισμό συνδέεται στενά με το θέμα του «πολιτισμού της νεωτερικότητας» όπως αυτό αναφέρεται στις δικές μου παρατηρήσεις στο τέλος της παρούσας εισαγωγής και στο άρθρο του Shmuel Eisenstadt.

Ο Hamid Dabashi εξετάζει κριτικά έναν αντιπρόσωπο του Kenneth Clark, τον γνωστό πολιτιστικό ιστορικό Jacques Barzun, ο οποίος πιστεύει ότι στην Δύση ο πολιτισμός έχει φτάσει στο απόγειό του και τώρα βρίσκεται στο στάδιο της παρακμής. Ο Dabashi πιστεύει ότι αυτό αποτελεί μια συντηρητική άποψη, μία αμυντική στρατηγική, την οποία αποδέχονται διάφοροι διανοούμενοι καθώς έρχονται αντιμέτωποι με την αλλαγή των παγκόσμιων υλικών συνθηκών, οι οποίες όμως «*δεν συνοδεύονται μέχρι σήμερα από κάποιο ηθικό αντίστοιχο*». Ο Dabashi, εξετάζει κριτικά το αναπτυσσόμενο περιεχόμενο της ιδέας του «δυτικού πολιτισμού» όπως αυτός αντικατέστησε τον Χριστιανισμό, παρέχοντας νομιμότητα σε εξουσιαστικά συστήματα. Υποδεικνύει ότι η «πολιτισμική σκέψη» παρείχε, κατά την διαφωτιστική φάση της νεωτερικότητας, «*ένα οικουμενικό πλαίσιο συλλογικής αναγνώρισης*» στην θριαμβεύουσα αστική τάξη που εγκαθίδρυσε εθνικές κουλτούρες. Από όπου και αν προέρχονται, οι δίδυμες εφευρέσεις των «εθνικών κουλτούρων» και των «πολιτισμικών κατασκευών» αναπτύχθηκαν σε ηγεμονική κυριαρχία στις απέραντες αποικιακές αυτοκρατορίες. Όμως ο Dabashi δεν σταματά την κριτική του εδώ. Πρώτα σημειώνει ότι οι αποικιακής έμπνευσης κατασκευασμένοι τόποι, όπως ο «ισλαμικός», ο «αφρικανικός» και άλλοι τέτοιοι, αναποδογύρισαν τα δεδομένα για τους πολιτιστικούς εισβολείς τους με το να γίνουν τόποι αντίστασης στην αποικιοκρατία, και όχι οι παθητικές, εσωστρεφείς οντότητες όπως τους είχαν κατασκευάσει οι «Ανατολιστές» (Orientalists). Δεύτερον, μας εφιστά την προσοχή στις αυξανόμενες δημογραφικές ρωγμές στην Δύση και τον θάνατο των εθνικών οικονομιών καθώς έρχονται αντιμέτωπες με την νέα διαμόρφωση του παγκόσμιου κεφαλαίου και της εργασίας, γενικεύοντας την κουλτούρα «*η οποία είναι ταυτοχρόνως μετα-εθνική και ως εκ τούτου μετα-πολιτισμική*»⁴.

Η «εγκυκλοπαιδική» αντιμετώπιση του πολιτισμού

Μπορεί να είναι χρήσιμο, ως σημείο αφετηρίας, να εξετάζεται σε εισαγωγικά εγχειρίδια πώς η έννοια του πολιτισμού χρησιμοποιήθηκε σε διαφορετικές χρονικές περιόδους κατά τον περασμένο αιώνα. Ουσιαστικά, ενώ η έννοια παρέχει ένα πολύ γενικό και πολύ οικείο περίγραμμα αναφοράς, στο παρελθόν έχει γίνει αντικείμενο οικειοποίησης περισσότερο από τις ανθρωπιστικές παρά από τις κοινωνικές επιστήμες.

Εκατό χρόνια πριν, το λήμμα για τον πολιτισμό στην *La Grande Encyclopédie*, επάξια απόγονος της *Encyclopédie* του Διαφωτισμού, χρησιμοποιήθηκε για να αποτυπώσει μία ευρεία ιστορική ανασκόπηση. Το αποτέλεσμα της οργανωμένης κοινωνικής ζωής, ο πολιτισμός, είναι αυτό που εγγυήθηκε την επικράτηση της ανθρωπότητας πάνω σε άλλα είδη και πάνω στην φύση. Ενώ η Ασία και η Αφρική ξεκίνησαν νωρίς την ανάπτυξη του πολιτισμού, ο ευρωπαϊκός πολιτισμός είναι αυτός που έχει αποδειχθεί περισσότερο διαρκής και προοδευτικός: Στην κρίσιμη αλληλεπίδραση φύσης και ανθρώπου, η κυρίαρχη τάση στην Ευρώπη είναι η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στην φύση, ενώ έξω από την Ευρώπη συμβαίνει το αντίθετο. Για αυτό τον λόγο, συνεχίζει το άρθρο, η συγκριτική μελέτη των πολιτισμών έχει μία συμπληρωματική αποστολή: Έξω από την Ευρώπη κάποιος πρέπει να μελετάει τις εξωτερικές δράσεις του περιβάλλοντος στους ανθρώπους, ενώ στην Ευρώπη «οι καθοριστικές αιτίες» είναι η εργατικότητα και η διανοητική δραστηριότητα⁵. Η εξελικτική και αποτιμητική χρήση του όρου φάνηκε καθαρά στην διαφοροποίηση «της Δύσης από τους υπόλοιπους».

Τέσσερις δεκαετίες αργότερα, στα μέσα του Β' Παγκοσμίου Πολέμου (περίοδο που ο Maran θα μπορούσε να αναγνωρίσει ως ένα ακόμα «οστεοφυλάκιο»), η *Encyclopedia of the Social Sciences* αναφέρθηκε ρητά στην διαφωτιστική καταγωγή της έννοιας και στην χαρακτηριστική σύνδεσή της με την πρόοδο της κοινωνίας και της ανθρωπότητας. Το άρθρο σημείωνε ότι η συγκεκριμένη χρήση της έννοιας στην Αμερική και την Δυτική Ευρώπη, που δέχονται ότι ο πολιτισμός και η πρόοδος είναι ενιαίες, απορρίφθηκε από τους Γερμανούς και τους Σλάβους (Brinkman, 1942: 526) –με τον ίδιο τρόπο που μια γενιά αργότερα απορρίφθηκε από τους διανοούμενους της Αφρικής και της Ασίας. Το άρθρο της *Encyclo-*

pedia, που παρουσιάστηκε ως μια κριτική της προηγούμενης αυθεντίας, ανέφερε ότι η περιορισμένη χρήση του «πολιτισμού» ως μέρους της πορείας της δυτικής προόδου αντιτίθεται στα ανθρωπολογικά και εθνολογικά φαινόμενα των λεγόμενων πρωτόγονων ανθρώπων. Κατέληγε με την σοφή επιφύλαξη ότι η ανθρωπότητα και οι πολιτισμοί είναι πολλοί (Brinkman, 1942: 529), παρόλο που το άρθρο δεν πρότεινε ρητά μία συγκριτική μελέτη των πολιτισμών.

Δέκα χρόνια αργότερα, και ίσως λόγω της παγκόσμιας εμβέλει-
ας του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου και μίας νέας επίγνωσης των λα-
ών του κόσμου ως μίας ολότητας⁶, έγινε αισθητή μία μεγαλύτερη
επίγνωση της ανθρωπολογικής σημασίας των πολιτισμικών και
υλικών επιτευγμάτων του μη δυτικού κόσμου. Αυτό φάνηκε σε ένα
νέο δίγλωσσο περιοδικό, το *Civilisations*, την επιθεώρηση του Διε-
θνούς Ινστιτούτου των Πολιτικών και Κοινωνικών Επιστημών
Αναφορικά με Χώρες Διαφορετικών Πολιτισμών (*International
Institute of Political and Social Sciences Concerning Countries of
Differing Civilizations*). Η έκδοσή του άρχισε τον Ιανουάριο του
1951 στο Βέλγιο. Αξίζει να παραθέσουμε τον πρόλογο των συντα-
κτών, μια και εδώ φαίνεται καθαρά η προσέγγιση του περιοδικού
και η επικέντρωσή του στην επιστημονική μελέτη των προβλημά-
των που εμφανίζονται σε συγκεκριμένες χώρες από την επαφή
διαφόρων πολιτισμών.

Το Διεθνές Ινστιτούτο... θα... παίξει λοιπόν τον ρόλο ενός συντο-
νιστικού κέντρου ανάμεσα σε ελεύθερα έθνη για την υπεράσπιση
των ιδιαίτερων πολιτισμών τους... Σε έναν χώρο που υπόκειται σε
τέτοια αμφισβήτηση, όπως αυτός των διαφορών ανάμεσα σε πολιτι-
σμούς και των συμφωνιών τους σε μια προσπάθεια να επιφέρουμε
ομόνοια και ειρήνη, πρέπει να εξασφαλίσουμε την ελευθερία των
ιδεών και των εκφάνσεών της. Αυτή είναι η μόνη δέσμευση που μπο-
ρεί να αναλάβει το ινστιτούτο (*Civilisations*, 1951).

Κατά την διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, το πιο ενδεικτικό εγχεί-
ρημα ήταν η έκδοση της *The International Encyclopedia of the Social
Sciences* (Διεθνής Εγκυκλοπαίδεια των Κοινωνικών Επιστημών)
(1968). Όπως η προκατόχός της, εκδόθηκε κατά την διάρκεια μίας
βαθιάς πολιτιστικής κρίσης σε διάφορες κοινωνίες, από τις ΗΠΑ
και το Μεξικό στην Β. Αμερική, ως την Γαλλία και την Γερμανία
στην Ανατολική Ευρώπη, φθάνοντας ανατολικά μέχρι την Πολω-
νία, και κατόπιν στην Τσεχοσλοβακία. Η κρίση ήταν εν μέρει μία
διαμάχη γενεών, επικεντρωμένη στο πανεπιστήμιο. Αποτελούσε

μια κρίση που συνεπαγόταν την αναμέτρηση με όλες τις μορφές εξουσίας, όμως και με διάφορες μορφές πολιτισμικότητας. Κατά κάποιο τρόπο, η νέα γενιά φάνηκε να προκαλεί τις βασικές αρχές του δυτικού πολιτισμού. Όμως, η *International Encyclopedia* δεν θεώρησε τον «πολιτισμό» ως ένα αυτόνομο λήμμα –αντίθετα ένα άρθρο νοηματοδότησε τον όρο μέσα στα πλαίσια μιας ευρύτερης ρουμπρίκας, της «αστικής επανάστασης» (Armillas, 1968). Ο συγγραφέας τού προσέδωσε μια ευρεία εξελικτική προοπτική συνδεδεμένη με τον δυναμικό ρόλο των πόλεων, όπως αυτός διατυπώθηκε από τους ανθρωπολόγους Childe και Redfield (Armillas, 1968: 221).

Μετά την *Encyclopedia* του 1968, ο «πολιτισμός» φάνηκε να έχει χαθεί από τις σημαντικότερες κοινωνιολογικές παραπομπές. Το φημισμένο βιβλίο του Smelser «*Handbook of Sociology*» (1989) δεν αναφέρθηκε καθόλου στον «πολιτισμό», όπως δεν αναφέρθηκε σε αυτόν ούτε ένα ακόμη σημαντικό έργο που εκδόθηκε στα αγγλικά την ίδια χρονιά –η αγγλική έκδοση του εντυπωσιακού «*Critical Dictionary of Sociology*» από τους επιφανείς Γάλλους κοινωνιολόγους Boudon και Bouricaud (1989)⁷. Αλλά ούτε και ο αθροιστικός κατάλογος του *Annual Review of Sociology* περιέχει λήμματα για τον «πολιτισμό» ή τα παράγωγά του.

Η πρόχειρη αυτή γενική επισκόπηση μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο «πολιτισμός» και η «πολιτισμική ανάλυση» δεν έχουν ενσωματωθεί στην επικρατούσα κοινωνιολογία, παραμένοντας σχεδόν αόρατοι στην περιφέρεια της μακροκοινωνιολογίας. Παρόλα αυτά, αυτή η εντύπωση θα μετριάσει από την μελέτη κάποιων σημαντικών πρωτοπόρων προσπαθειών που θα αναφέρουμε στην επόμενη παράγραφο.

Ανακτώντας την κοινωνιολογική παράδοση της πολιτισμικής ανάλυσης

Η συγκριτική πολιτισμική ανάλυση του Max Weber αποτελεί την «κλασική» εποχή της κοινωνιολογίας, ένα κληροδότημα τεράστιας σημασίας μέχρι και σήμερα. Σε τελική ανάλυση, τα γραπτά του Weber αποτελούν τον *terminus a quo* των πιο σημαντικών θεμάτων της ανάλυσης του πολιτισμού. Αναφορά στον Weber γίνεται είτε άμεσα είτε έμμεσα από τους περισσότερους συγγραφείς αυτού του τόμου. Επιπλέον, ο Arpad Szakolczai χρησιμοποιεί τον κεντρικό όρο του Weber, «χάρισμα», αλλά σε αυτόν τον όρο ο ίδιος προσθέτει την

πολιτισμική διαδικασία του ελέγχου και τελικά της εξάλειψης της βίας από τις ανθρώπινες σχέσεις. Στο τελευταίο άρθρο, μετά από όλα όσα έχουν ειπωθεί, ο John Hall εκθέτει το κεντρικό αγωνιώδες ερώτημα του Weber: Τι είναι υπεύθυνο για την «άνοδο της Δύσης»; Η «Ευρω-κεντρική εξομολόγηση» του Hall επικεντρώνει την προσοχή της στις επαναστατικές προόδους της Δύσης, όχι στην ηθικο-κα-νονιστική και ιδεατή σφαίρα που συνήθως συσχετίζεται με τον Weber, αλλά σε δομικούς παράγοντες, κοινωνικο-οικονομικές διαδικασίες, ακόμα και στην τύχη «στην πρόσβαση σε υλικούς πόρους». Ο Hall αποδέχεται τον οικονομικό δυναμισμό της Δύσης, αλλά κλείνει με ένα παράδοξο: «*Η Δύση προκάλεσε ένα άλμα στην κοινωνική εξέλιξη λόγω της σχετικής αποτυχίας της ως πολιτισμός*».

Ακόμα και όταν δεν γίνεται ξεκάθαρη αναφορά στο όνομά του, η παρουσία του Weber σιωπηρά παρέχει ένα συνεχές ερέθισμα για πολλά άλλα άρθρα, ακριβώς όπως ο Marx τον 19ο αιώνα αποτελούσε άμεσα ή έμμεσα μια πρόκληση για μεταγενέστερους ερμηνευτές της κοινωνικής διαρρύθμισης της νεωτερικότητας. Ο Weber, χωρίς να το δηλώσει κατηγορηματικά, αντιμετώπιζε τον δυτικό πολιτισμό ως ένα δυναμικό αναδραστικό «ολοκληρωτικό φαινόμενο» και όχι ως μία στατική οντότητα: Οικονομία, πολιτικές και κουλτούρα (κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά, η θρησκευτική ζωή), σε διάφορες συνδυασμένες μορφές, αποτέλεσαν τις κινητήριες δυνάμεις που προσέφεραν και συνεχίζουν να προσφέρουν στην Δύση το ιδιάζον, ορθολογικό και επεκτατικό καπιταλιστικό ήθος. Αν η «αντικειμενικότητα», η οποία είναι τόσο σημαντική στην μεθοδολογική του προσέγγιση, τον οδήγησε στο ξεδίπλωμα του δυτικού πολιτισμού, αποτυγχάνει όταν εξετάζει άλλους πολιτισμούς (Weber, 1949). Ο Weber ήταν «ανθρώπινος, πολύ ανθρώπινος» στον ευρωκεντρισμό του, όπως φανερώνεται στην αρχή της «Εισαγωγή του Συγγραφέα» στα συγκριτικά του κείμενα της θρησκείας:

Προϊόν του μοντέρνου ευρωπαϊκού πολιτισμού, μελετώντας κάθε πρόβλημα της παγκόσμιας ιστορίας, είναι υποχρεωμένος να αναρωτηθεί σε ποιο συνδυασμό συγκυριών πρέπει να αποδοθεί το γεγονός ότι στον δυτικό πολιτισμό... μόνο, έχουν κάνει την εμφάνισή τους πολιτιστικά φαινόμενα που... βρίσκονται σε μια σειρά ανάπτυξης που έχει παγκόσμια σημασία και αξία. Μόνο στην Δύση αναπτύσσεται η επιστήμη ως στάδιο ανάπτυξης, το οποίο αναγνωρίζουμε σήμερα ως έγκυρο (Weber, 1958: 13)⁸.

Από αυτό μπορούμε να συμπεράνουμε ότι κατ' ουσίαν ο Weber

είδε στην ανάπτυξη της Δύσης τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της ανάπτυξης ενός πολιτισμού της νεωτερικότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Weber αποτελεί μια τελευταία ηχώ του Διαφωτισμού, παρόλο που δεν μοιράζεται την αισιοδοξία τους για την καλοσύνη της ανθρωπότητας και τις αρετές του λόγου, στα οποία πίστευαν οι εγκυκλοπαιδιστές. Οι συγκριτικές μελέτες του Weber για τις θρησκείες της «Αξονικής Εποχής» (ως πληρεξούσιοι του πολιτισμού), ως εναλλακτικά κέντρα της νεωτερικότητας, έχουν μια εξελικτική διάσταση. Η εικόνα που έρχεται στο μυαλό είναι ένα δέντρο, με τα χαμηλότερα κλαδιά να αποτελούν τους πολιτισμούς της Κίνας, Ινδίας και του αρχαίου Ιουδαϊσμού, ενώ η κορυφή του είναι ο μοντέρνος, δυτικός πολιτισμός. Στην πραγματικότητα, οι συγκριτικές μελέτες του Weber σχετικά με την μη-Δύση, ενώ εκτιμήθηκαν από μερικές Βεμπεριανές αυθεντίες και από μερικούς κοινωνιολόγους της θρησκείας σαν τον Robert Bellah (στο βιβλίο του Tokugama «Religions», Bellah, 1957), αγνοήθηκαν εν γένει από τους κοινωνικούς επιστήμονες για περισσότερο από μισό αιώνα.

Διάφορες πηγές επανεκτίμησαν το έργο του το τελευταίο τέταρτο του αιώνα. Πρώτον, στην σημαντική κριτική του «Οριενταλισμός» (Said, 1978), ο Edward Said κατηγορήσε τις μελέτες του Weber περί ανορθολογικής αντίληψης των μη δυτικών πολιτισμών σαν επιπλέον προσπάθεια δικαίωσης του πολιτιστικού ιμπεριαλισμού. Δεύτερον, η απρόσμενη οικονομική ζωτικότητα της Ανατολικής Ασίας στην παγκόσμια σκηνή οδήγησε μερικούς να επανεξετάσουν τον ρόλο του «σινικού» πολιτισμού και των αξιών του στην *προώθηση* μάλλον παρά στην *παρεμπόδιση* της οικονομικής ανάπτυξης. Γενικά, μία νέα πολιτισμική περηφάνια για τις «Κομφουκιανικές αξίες» οδήγησαν σε μία κριτική επανεξέταση της έρευνας του Weber πάνω στην θρησκεία της Κίνας (Hofheinz και Calder, 1982. Tu Wei-ming, 1996. de Bary και Tu Wei-ming, 1998). Ακόμη ένα ερέθισμα για την ανακάλυψη των συγκριτικών αναλύσεων του Weber προέρχεται από τις τεράστιες προσπάθειες του S. N. Eisenstadt, ο οποίος επεξεργάσθηκε ένα συγκριτικό ερευνητικό πρόγραμμα των πολιτισμών και των πολλαπλών νεωτερικοτήτων, που προέρχεται από τις νύξεις του Weber για τον ρόλο των «ετεροδοξιών» και «αντινομιών» ως πηγών έντασης με το κυρίαρχο «κέντρο» ενός πολιτισμού (Eisenstadt, 2000a, 2000b).

Οι συγκριτικές μελέτες του Weber για τον πολιτισμό αποτελούν την πραγμάτωση ενός σχεδίου που σχηματοποίησε ως έφηβος, ένα

αναμφίβολα φιλόδοξο πρόγραμμα κατανόησης «της συνολικής ιστορίας των πολιτισμένων εθνών και διασαφήνισης των νόμων που ελέγχουν την ανάπτυξή τους» (Marianne Weber, 1975: 46). Για τον δεκαεξάχρονο *Wunderkind*, η μελέτη του έκανε διάκριση ανάμεσα στην Ανατολή και την Δύση, και στην βασική αντιπάθεια ανάμεσα σε δύο κύριους κλάδους της «κανυκάσιας φυλής»: την σημιτική και την ινδοευρωπαϊκή, μία αντιπάθεια που αντανακλάται σε διακυμαινόμενες ιστορικές συγκρούσεις μέχρι και τον Μεσαίωνα. Επηρεασμένος από τον Νίτσε, ο νεαρός Weber είδε στην «σημιτοποίηση» την ήττα της αριανής κουλτούρας. Το απόλυτο πολιτικό συμπέρασμα ήταν ότι «οι Ινδοευρωπαίοι δεν θα μπορούσαν να αντέξουν ούτε την πνευματική μίξη, ούτε τις “δεσποτικές” μορφές διακυβέρνησης που προσιδιάζουν στους Σημίτες» –μόνο μία συνταγματική κυβέρνηση θα ήταν πρόεπουσα (Marianne Weber, 1975: 47). Δίνω προσοχή σε αυτό το λιγότερο γνωστό παρελθόν του Weber, επειδή η διατύπωσή του προμηνύει έναν από τους κρισιμότερους επαναπροσανατολισμούς της πολιτισμικής ανάλυσης στην δεκαετία του '90, δηλαδή το θέμα «της σύγκρουσης των πολιτισμών» για το οποίο θα μιλήσουμε σε λίγο πιο διεξοδικά.

Αν ο Weber αποτελεί δικαιωματικά την δεσπίζουσα μορφή της πολιτισμικής ανάλυσης στην «κλασσική» κοινωνιολογία, μια αγνοημένη γαλατική συνεισφορά στο θέμα προέρχεται από τον Durkheim και τον Mauss. Αυτή η συνεισφορά γίνεται αντικείμενο προσοχής στο άρθρο του Johann Arnason, που επισημαίνει ότι η προσέγγισή τους δίνει έμφαση στην πολλαπλότητα των πολιτισμών ως μια εναλλακτική προσέγγιση στις επικρατέστερες μονιστικές απόψεις. Ο Mauss μάλιστα έφτασε στο σημείο να δώσει σαφή προσοχή στην θεωρητικοποίηση πολιτισμικών φαινομένων ως κοινωνικών, χωρίς όμως αυτά να είναι συνδεδεμένα με μια ιδιαίτερη κοινωνία, όπως για παράδειγμα, η γλώσσα, το φαγητό, η θρησκεία (Mauss, 1969: 458). Τα πολιτισμικά φαινόμενα, πρότεινε, είναι ουσιαστικά διεθνή και υπερεθνικά, κοινά σε πολλές λίγο ή πολύ αλληλοσυσχετιζόμενες κοινωνίες, και συσχετίζονται με εκτεταμένες επαφές και σταθερά δίκτυα. Παρόλο που η θεωρητικοποίησή του δεν προχώρησε πέρα από μια προγραμματική μορφοποίηση, ο Mauss αντιλήφθηκε την λανθάνουσα ικανότητα ανάλυσης του πολιτισμού πιστεύοντας ότι η έρευνα των πολιτισμικών δεδομένων διευκολύνει τις υποθέσεις και τον έλεγχο των υποθέσεων περί των συγκριτικών-ιστορικών πτυχών της ανθρώπινης ανάπτυξης (Mauss, 1969: 461)

Η συγκριτική έμφαση των Durkheim - Mauss υπονοεί την εκτίμηση του «άλλου», δηλαδή των μη δυτικών πολιτισμών ως αυθεντικών, γνωστικών πλαισίων, ανεξαρτήτως του επιπέδου της οικονομικής και τεχνολογικής ανάπτυξής τους σε σχέση με την Δύση. Το συνοπτικό άρθρο του T. N. Madan, μία κατάθεση για την διεισδυτική ανάλυση του Louis Dumont σχετικά με την κεντρική ινδική «αξία-ιδέα» (value-idea) της «ιεραρχίας», βασίζεται στα έργα και τις έρευνες του Durkheim, του Mauss, του μεγάλου συγκριτικού της θρησκείας και των μύθων, Georges Dumézil, και των μαθητών τους. Όπως ο Madan σαφώς δηλώνει, πρέπει να πάρουμε στα σοβαρά το σύστημα της ινδικής κάστας, ως ένα αυθεντικό πολιτισμικό σχέδιο και όχι ως προϊόν του «κοινωνικού εκφυλισμού». Η ανάλυσή του παρέχει μία συμπληρωματικότητα με την αντίθετη προς αυτό ιδεολογία, δηλαδή, τον δυτικό ατομικισμό. Ο Madan προσεχτικά σημειώνει, ότι από την μια υπάρχουν σημαντικές περιφερειακές παραλλαγές μέσα στην Ινδία και από την άλλη οι δυτικές καπιταλιστικές κοινωνίες, παρόλο που η κεντρική «αξία-ιδέα» τους είναι αυτή της ισότητας και του ατομικισμού, χαρακτηρίζονται από «ταξικές διαιρέσεις και κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες». Κάποιος μπορεί να μπει στον πειρασμό να θεωρήσει τον «homo hierarchicus» και τον «homo equalis» ως Βεμπεριανούς ιδεατούς, ευρηματικούς τύπους της συγκριτικής μελέτης των πολιτισμών.

Η δεύτερη γενιά: Η δυναμική του πολιτισμού

Η βίαιη έκρηξη του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου μετά από τις «αλκυονίδες ημέρες» της Βικτοριανής Εποχής, και το οικονομικό και πολιτικό τέλμα του '30 στάθηκαν υπεύθυνα για την αναστάτωση της εικόνας του δυτικού πολιτισμού ως του εξελικτικού ή Ολύμπιου αποκορυφώματος της ανθρωπότητας που είχε υπεισελθεί σε κάποια σταθερή κατάσταση και που το μόνο που χρειαζόταν για να παραμείνει στην κορυφή ήταν μόνο κάποιες μικρές ρυθμίσεις. Η έκδηλη κατάρρευση της Δυτικής Ευρώπης δεν επέτρεπε την διατήρηση μιας ουσιαστικής πολιτιστικής υπεροχής του πολιτισμού και των αξιών της έναντι των «άλλων». Παραδόξως, αυτό οδήγησε σε μία μεγαλύτερη κοινωνιολογική αναστοχαστικότητα όσον αφορά τον δυτικό πολιτισμό. Τρεις κοινωνιολογικές προσεγγίσεις, στην περίοδο από τα μέσα της δεκαετίας του '30 μέχρι την δεκαετία του '80, μας παρέχουν αυτό που μπορούμε να ορίσουμε ως

μια «δεύτερη γενιά» της κοινωνιολογικής ανάλυσης των πολιτισμών. Παρόλο που λειτούργησαν από διαφορετικές πολιτιστικές και επιστημολογικές προοπτικές, κάθε μία από αυτές τις προσεγγίσεις υπογράμμισαν ότι ο πολιτισμός αποτελεί μια δυναμική οντότητα, στην πραγματικότητα μία διαδικασία πραγματοποίησης, παρά μια ολοκληρωμένη, ετοιμοπαράδοτη οντότητα, κατάλληλη να γίνει αντικείμενο θαυμασμού ως ένα μουσειακό κομμάτι.

Ο Pitirim Sorokin προετοίμασε μία τεράστια εμπειρική μελέτη της δυναμικής του πολιτισμού, χρησιμοποιώντας τον δυτικό πολιτισμό ως μία πελώρια περίπτωση έρευνας των «υποδομών» των δυτικών θεσμών (Sorokin, 1937-1941). Ίσως να οφείλεται στο ότι το αμερικάνικο κοινωνιολογικό κοινό του δεν θα μπορούσε να χωνέψει «την ολοκληρωτική» επιστημολογία του, η οποία δεν έθετε την αλήθεια της ορθολογικότητας πάνω από την αλήθεια της υπέρ-ορθολογικής πίστης και διαίσθησης⁹. Ίσως να οφείλεται στο ότι η μονάδα ανάλυσης, ο πολιτισμός, ήταν πολύ δύσχρηστη για αυτούς που ήταν συνηθισμένοι στην ανάλυση του έθνους-κράτους και την εμπειρική υπόσταση της «κοινωνίας». Ίσως, επίσης, ο βασικός αμερικάνικος οπτιμισμός, τροφοδοτούμενος από τον πραγματισμό, δεν αισθανόταν άνετα με την αποτίμηση του Sorokin ότι η όψιμη νεωτερικότητα βρίσκεται σε μια φάση «παρακματικής αισθαντικότητας». Όποιος και αν ήταν ο λόγος, η πολιτισμική ανάλυση του Sorokin με την «αρχή των ορίων» (principle of limits) και την «αρχή της εμμένουσας αλλαγής» (principle of imminent change) δεν προσέλκυσε οπαδούς που θα εφάρμοζαν τις αρχές αυτές σε άλλους πολιτισμούς (Tiryakian, 1968). Παρόλο που κανένα από τα άρθρα του παρόντος τόμου δεν ακολουθεί το μονοπάτι που χάραξε ο Sorokin για την ανάλυση του πολιτισμού, υπάρχουν ενδείξεις ότι αυτό θα μπορούσε να συμβεί, εάν λάβουμε υπόψη μας πρόσφατες αποτιμήσεις και δηλώσεις για την μνημειώδη συμβολή του (Johnston, 1995. Ford κ.ά., 1996). Ως ένδειξη παραθέτω την συμμετοχή μου πριν δύο χρόνια σε ένα εντυπωσιακό τιμητικό συνέδριο που ήταν αφιερωμένο στον Sorokin, στην χώρα καταγωγής του, την Ρωσία, οργανωμένο από το Ινστιτούτο Kondratiev. Πιο μεγάλης σημασίας, όμως λιγότερο χειροπιαστή ένδειξη, αποτελεί η επαναφορά της θρησκείας στην δημόσια σφαίρα, συμπεριλαμβανομένων διαλόγων ανάμεσα σε σημαντικούς επιστήμονες και θεολόγους: Ο Sorokin προέβλεψε ότι μία αισθαντική ηθική φόρμα, αφού εξαντληθεί στις ακρότητες του ηδονισμού και της βίας, θα αντικατασταθεί από μία νέα «ιδεατική» ή «ιδεαλιστική» υποδομή.

Ακόμη μία κοινωνιολογική μελέτη της δυναμικής του πολιτισμού που δεν έτυχε προσοχής όταν πρωτοεμφανίστηκε, ίσως διότι εμφανίστηκε σε μία άλλη θλιβερή στιγμή του δυτικού πολιτισμού, ήταν η εύστοχη μελέτη του Norbert Elias το 1939, «The Civilizing Process» (βλ. Elias, 2000). Ο Elias παρέσχε πλούσια συγκριτικά ιστορικά στοιχεία για την μελέτη του πώς αναπτύχθηκε ο εκπολιτισμός της κοινωνικής επαφής στην Δύση κατά το πέρασμα των αιώνων, και πώς, κατά την διάρκεια αυτής της διαδικασίας, η αποστασιοποίηση των παιδιών από τους ενήλικες, τόσο ψυχολογικά όσο και συμπεριφορικά, όχι μόνον σήμαινε ότι τα παιδιά έπρεπε να εκπολιτίζονται εκ νέου σε κάθε γενιά, αλλά επίσης διευκόλυνε την μεταχείριση των «άλλων» (όπως οι γυναίκες και οι κάτοικοι των αποικιών) με όρους «παιδικότητας». Για τον Elias, αλλαγές στην κοινωνική δομή, στην χαλιναγώγηση της βίας ως βασική διαδικασία του πολιτισμού, ήταν λειτουργικώς σημαντικές σε θέματα κύρους και εξουσιαστικών σχέσεων. Σε έναν μεγάλο βαθμό, η ανάλυση του Elias προλαμβάνει τις πολιτισμικές εξευρενήσεις των Bourdieu και Foucault, αλλά η αναφορά σε αυτό το θέμα θα μας οδηγούσε πέρα από τα όρια που έχει θέσει αυτή η εισαγωγή. Εντούτοις, αναφορές στον Elias γίνονται σε πολλά από αυτά τα άρθρα, ιδιαίτερα σε αυτά του Arnason και ειδικά του Szakolczai.

Η τρίτη συνεισφορά στην πολιτισμική ανάλυση της «δεύτερης γενιάς» είναι αυτή του Benjamin Nelson. Βασισμένος στην ευρύτατη γνώση των κλασικών κοινωνιολόγων της ευρωπαϊκής ιστορίας, των συγκριτικών θρησκευτικών σπουδών της ψυχανάλυσης και της επιστήμης, διερεύννησε τις διαχρονικές και δια-χωρικές αποκλίσεις των «συμπλεγμάτων πολιτισμού». Σε αντίθεση με τον Sorokin και τον Elias, ο Nelson σημείωσε μία συγκεκριμένη επιτυχία με το να θεσμοθετήσει την έρευνα των πολιτισμών στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, μια και το 1970 έγινε ο πρώτος Αμερικάνος πρόεδρος της *International Society for the Comparative Study of Civilizations* (Διεθνής Εταιρία για την Συγκριτική Μελέτη των Πολιτισμών)¹⁰, που συνεχίζει να λειτουργεί μέχρι και σήμερα και εκδίδει το *Comparative Civilizations Review* (Επιθεώρηση Συγκριτικών Πολιτισμών).

Αν και ο Nelson δεν ήταν συστηματικός αναλυτής των πολιτισμών, παρήγαγε ένα πολύ σημαντικό έργο εστιάζοντας πάνω στις κρίσιμες επαφές των πολιτισμών, τις οποίες όρισε ως «διαπολιτισμικές επαφές» (intercivilizational encounters). Αυτό που τον γοήτευε ιδιαίτερα ήταν οι επαφές ανάμεσα στις επιστήμες των μεγά-

λων κοινωνιών (Nelson, 1981: 164-98) –ιδιαίτερα της Κίνας και της Δύσης–, όμως και οι επαφές εντός ενός πολιτισμού, για παράδειγμα στην Ευρώπη του 12ου και 13ου αιώνα, στις επαφές της με τον Χριστιανισμό, τον Ισλαμισμό και τον Ιουδαϊσμό.

Αυτό το θέμα αποδεικνύει την σημαντικότητα της πολιτισμικής ανάλυσης του Nelson, της αξίας που προσδίδει σε διαφορετικά μονοπάτια της νεωτερικότητας που ακολούθησαν διάφοροι πολιτισμοί, καθώς και των επαφών τους σε κρίσιμες στιγμές¹¹. Ένας από τους μαθητές του Nelson στο New School, ο Donald Nielsen, στο άρθρο του παρέχει στον αναγνώστη μία εκτεταμένη συζήτηση του γνωστικού πλαισίου αναφοράς του Nelson, που καθόρισε την αναδυόμενη κοινωνιολογία των πολιτισμών (προσέξτε τον πληθυντικό). Ο Randall Callins παρέχει μια αιτιολόγηση της εστίασής του στις διαπολιτισμικές επαφές σχεδιάζοντας μια οικολογία πολιτισμικού γοήτρου. Το εμπειρικό υλικό που χρησιμοποιεί στην περίπτωση της διαπολιτισμικής έλξης που λαμβάνει χώρα στην περίπτωση της μουσουλμανικής Ισπανίας επισημαίνει μια σειρά αλληλοεπιδρόντων θρησκευτικών συστατικών στοιχείων. Σημειώνει την ύπαρξη παρόμοιων προτύπων στην Ασία, για παράδειγμα, στην περίπτωση των Ινδών βουδιστών που μετέβησαν βόρεια, στην Κίνα, και καλωσορίστηκαν ως «διασπορείς υψίστης σοφίας». Ο Cho-Yun Hsu στο άρθρο του εξετάζει διαφορικά αποτελέσματα διαπολιτισμικών επαφών σε έναν μόνο τόπο, την Κίνα. Εξετάζει, από την μια, παράγοντες υπεύθυνους για την δεκτικότητα και την θεσμοθέτηση του Βουδισμού, και από την άλλη, παρά τις προσπάθειες Ιησούϊτών ιεραποστόλων, την άκαρπη προσπάθεια εισαγωγής του Χριστιανισμού. Υποδεικνύει αρκετές συνιστώσες ως παράγοντες διαφορετικών αποτελεσμάτων, συμπεριλαμβάνοντας σε αυτές το επίπεδο συμμετοχής των διανοούμενων και το επίπεδο της λαϊκής υποστήριξης. Ένα τρίτο «εμπειρικό» άρθρο που σχετίζεται με το έργο του Nelson είναι η συγκριτική μελέτη του Saïd Arjomand σχετικά με το μεσαιωνικό Ισλάμ και τις πολιτισμικές επαφές του με τις περσο-ινδικές και ελληνικές πολιτικές ιδέες. Για ποιο λόγο, αναρωτιέται ο Arjomand, υπήρξε μία διαφορετική αποδοχή της ελληνικής φιλοσοφίας, στην Αριστοτελική μορφή της, αλλά όχι και των εξίσου διαθέσιμων «Πολιτικών» του; Αυτός ο γρίφος ανοίγει καινούριους δρόμους για την κοινωνιολογία της πολιτισμικής ανάλυσης, μια και προτείνει ότι δεν είναι το ίδιο αφομοιώσιμα όλα τα μέρη ή αξίες ενός δεδομένου πολιτισμού, ακόμη και στην περίπτωση που η διαπολιτισμική επαφή δεν είναι ούτε βίαιη ούτε αναγκαστική.

Η τρίτη γενιά: Ο Eisenstadt και ο Huntington

Την περασμένη δεκαετία, η οποία σηματοδεύτηκε από την μη αναμενόμενη διάλυση του σοβιετικού συστήματος (η οποία με τον καιρό μπορεί να θεωρηθεί ως ένας αποτυχημένος σοσιαλιστικός πολιτισμός), ο S. N. Eisenstadt και ο Samuel Huntington προξένησαν εντύπωση στον χώρο της πολιτισμικής ανάλυσης. Η συγκριτική μελέτη του Eisenstadt για τα πολλαπλά μονοπάτια της νεωτερικότητας που ακολούθησαν διάφοροι πολιτισμοί προεκτείνει ακόμη περισσότερο το μονοπάτι που άνοιξαν ο Weber και ο Nelson. Ανακαλύπτει την δυναμική που επικρατεί εντός των «Πολιτισμών της Αξονικής Εποχής» εξετάζοντας τις εντάσεις ανάμεσα στους «ορθοδόξους» και «ετεροδόξους» προσανατολισμούς και των οπαδών τους. Οι εντάσεις και οι συγκρούσεις δεν επιλύθηκαν μια για πάντα και για όλους. Αντίθετα, ο Eisenstadt σημειώνει την ύπαρξη μιας συνεχόμενης «ανάπτυξης πολλαπλών νεωτερισμών», πολλαπλών ερμηνειών του νεωτερισμού. Οι συγκρούσεις μπορεί να είναι βίαιες (ας αναλογιστούμε την κινέζικη Πολιτιστική Επανάσταση), αλλά μπορεί να είναι και δημιουργικές, και σε κάθε περίπτωση, δεν υπάρχει «τέλος της ιστορίας»¹².

Το έργο που έχει προκαλέσει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον, όσον αφορά την πολιτισμική ανάλυση, είναι η θεώρηση του Samuel Huntington ότι η νέα παγκόσμια τάξη, η μεταψυχροπολεμική παγκόσμια τάξη, χαρακτηρίζεται από μια «σύγκρουση πολιτισμών» που αντικαθιστά συγκρούσεις ανάμεσα σε ιδεολογίες και έθνη-κράτη (Huntington, 1993, 1996). Κατά κάποιο τρόπο, μπορεί να φαίνεται ακίνδυνο για έναν σημαίνοντα επιστήμονα να προτείνει ότι οι υπερδυνάμεις του αύριο θα είναι πολιτισμοί, που θα παίρνουν μέρος σε ένα παιχνίδι μηδενικού αθροίσματος ανταγωνισμού για σπάνιους παγκόσμιους πόρους. Σε ένα άλλο επίπεδο, ο Huntington έχει αγγίξει ένα ευαίσθητο σημείο σε έναν κόσμο που αγωνίζεται να γίνει οικουμενικός. Η ανάλυσή του αμφισβητείται, είτε άμεσα είτε έμμεσα, από μία πλειάδα άρθρων σε αυτό τον τόμο για πολλούς λόγους. Το άρθρο του Dan Chirot μας παρέχει μια ισορροπία συσχετίζοντας την «σύγκρουση πολιτισμών» με ένα «άνισο εκμοντερνισμό», και αντιμετωπίζει κριτικά τόσο τους κουλτουραλιστές που απορρίπτουν καθ' ολοκληρίαν την δυτικοποίηση, όσο και τους οπαδούς του Huntington που απορρίπτουν

την πιθανότητα ότι οι υπόλοιποι μπορούν να εξελιχθούν μαζί με την Δύση σε ένα «μοναδικό μοντέρνο τύπο κοινωνικής δομής με μία κοινή μοντέρνα κουλτούρα». Κατά αυτόν τον τρόπο, ο Chirot συγκλίνει με τον Eisenstadt υιοθετώντας μια ευρεία προοπτική εκσυγχρονισμού που επιλέγει να υποστηρίξει έναν αναδυόμενο πολιτισμό του νεωτερισμού.

Αυτό δεν αναιρεί απαραίτητα την δυσάρεστη θεωρία του Huntington. Υπάρχουν μερικές πτυχές του σύγχρονου κόσμου που συμφωνούν με την θεωρία του, παρόλο που τα θέατρα των «συγκρούσεων» δεν ανταποκρίνονται απόλυτα στην ανάλυσή του. Η Τσετσενία, η Ινδονησία, το Μιντανάο, η πρώην Γιουγκοσλαβία, το Σουδάν, το Κασμίρ και η καταστροφή των βουδιστικών αγαλμάτων από τους Ταλιμπάν έρχονται στο μυαλό μας ως τόποι φυσικής, κοινωνικής και πολιτιστικής βίας. Το ίδιο και οι φωτογραφίες των πιο σημαντικών καταζητούμενων στα Αμερικάνικα Ταχυδρομεία, η πλειονότητα των οποίων είναι Άραβες/Ισλαμιστές που καταζητούνται για «εγκλήματα διεθνούς τρομοκρατίας». Αυτές οι μορφές έχουν ως επακόλουθο να καταστήσουν πιο ισχυρή την δημόσια αντίληψη της αντιδραστικής άποψης περί «βαρβάρων προ των πυλών». Αντικρούονται από το γεγονός ότι το Ισλάμ είναι η πιο γρήγορα αναπτυσσόμενη θρησκεία στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, με ποσοστό αύξησης 25% σε μουσουλμανικούς ναούς τα τελευταία έξη χρόνια, που συμβαίνει χωρίς συγκρούσεις με άλλες θρησκευτικές κοινότητες¹³.

Ο πολιτισμός της νεωτερικότητας και η νεωτερικότητα των πολιτισμών

Όπως οι αναλύσεις πολλών συμμετεχόντων συγγραφέων σε αυτό τον τόμο, με πιο αξιοσημείωτη αυτή του Eisenstadt, προτείνουν, η αναδυόμενη παγκόσμια πραγματικότητα των επόμενων δεκαετιών μπορεί να είναι ένας πολιτισμός της νεωτερικότητας. Ποια είναι μερικά από τα χαρακτηριστικά του; Είναι ένας πολιτισμός που διακρίνεται για τις υψηλές τεχνολογίες που συμπιέζουν την απόσταση, που μπορούν να ανακουφίσουν την ανθρωπότητα από παραδοσιακές ασθένειες, και που μπορεί να αποσπάσει από την φύση πόρους με όλο και περισσότερη αποδοτικότητα. Είναι ένας πολιτισμός που επιτρέπει την ύπαρξη μιας πλειάδας τρόπων ζωής και πρότυπα ατομικότητας. Είναι ένας πολιτισμός που αποκε-

ντροποιείται σε όρους «ζωνών γοήτρου» και που διευκολύνει τις ευρείες επαφές και σχέσεις, εικονικές και φυσικές, μεταξύ και εντός των περιφερειών. Το δυσκολότερο ερώτημα αφορά τις αξίες που θα σταθεροποιήσουν αυτόν τον πολιτισμό. Θα σταματήσουμε την εισαγωγή μας σε αυτό το σημείο με μόνο μια τελευταία παρατήρηση.

Ο πολιτισμός του νεωτερισμού έχει διαπεράσει και διεισδύσει στον κόσμο που ζούμε. Αυτό σημαίνει ότι ο «πολιτισμός» δεν αποτελεί το αποκλειστικό μονοπώλιο της Δύσης, ούτε ότι ο δυτικός πολιτισμός αυτός καθ'αυτός αποτελεί τον «κανόνα» εισδοχής στην διεθνή κοινωνία (Gong, 1984). Κατά κάποιον τρόπο, η Δύση έχει θριαμβεύσει επειδή ένα μεγάλο μέρος του πολιτισμού της (αλλά όχι στην ολότητά του) έχει εξελιχθεί πέρα από τα σύνορά του σε ένα πολιτισμό της νεωτερικότητας, που δηλώνει ανάμεσα σε άλλα ότι οι δυτικές κοινωνίες κρίνονται σήμερα με τους ίδιους ηθικούς κανόνες με τους οποίους κρίνονταν στο παρελθόν «οι άλλοι». Τερατώδη όπλα περιβαλλοντικής και ανθρωπίνης καταστροφής, που χρησιμοποιήθηκαν στο παρελθόν για να ελαχιστοποιήσουν τις απώλειες των δυτικών στρατευμάτων εις βάρος «του άλλου», θεωρούνται σήμερα περιστατικά «βαρβαρότητας».

Υπάρχει μια διαλεκτική διαδικασία που πρέπει να προσεχθεί: Ο πολιτισμός της νεωτερικότητας συνεπάγεται τον *νεωτερισμό των πολιτισμών*. Όλοι οι πολιτισμοί έχουν εκπροσώπους που αποδέχονται την αξία της νεωτερικότητας, όσο διαφορετικά και αν αυτή εκφράζεται. Δεν είναι μόνο οι εκπρόσωποι των γνωστών πολιτισμών, αλλά και εκπρόσωποι πολιτισμών που εξαφανίστηκαν από το προσκήνιο πριν από καιρό, όπως οι γηγενείς Αμερικάνοι, οι Μάγια, οι Ίνκας και άλλοι. Η επαφή αυτών με την υψηλή τεχνολογία και με άλλους σύγχρονους πολιτισμούς, που διευκολύνθηκε από την διαδικασία της παγκοσμιοποίησης, αποτελεί ένα νέο κεφάλαιο στην κοινωνική εξέλιξη της ανθρωπότητας. Πρόκληση για την κοινωνιολογία του πολιτισμού αποτελεί η ανάπτυξη ενός γνωστικού και μεθοδολογικού πλαισίου, που θα δείξει την πρόεπουσα κατανόηση σε αυτήν την αναδυόμενη παγκόσμια πραγματικότητα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για την «κοινωνιογένεση» του διαχωρισμού «κουλτούρας» και «πολι-

- τισμού» στην σύγχρονη δυτική σκέψη, δες κυρίως το βιβλίο του Elias (2000: Τόμ. Ι, Μέρος 1).
2. Ηθική κατάκτηση μέσω της κοσμικής μόρφωσης, όχι της θρησκείας (Hardy, 1917).
 3. Για την αναίδειά του ο Maran περιθωριοποιήθηκε και στις επόμενες εκδόσεις παραλήφθηκε το προσβλητικό προοίμιο από όπου προέρχεται η παραπομπή.
 4. Η ανάλυση του Dabashi συγκλίνει με εκείνη του Leslie Sklair (1995), που προτείνει ότι η ιδεολογία της πνευματικής καλλιέργειας τροφοδοτείται από τον καταναλωτισμό.
 5. «Αυτό που χαρακτηρίζει τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, είναι η μειωμένη επιρροή των φυσικών νόμων και η αυξημένη επιρροή των πνευματικών νόμων» (*La Grande Encyclopédie*, c.1900: 514).
 6. Ενθυμήσου το προφητικό «One World» του Wendell Willkie (1943).
 7. Η πιο πρόσφατη γαλλική έκδοση δεν περιλαμβάνει κανένα λήμμα για τον «πολιτισμό».
 8. Οι αναγώστες της μετάφρασης του Parsons του «Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού» μπορεί να μην αντιληφθούν ότι η «Εισαγωγή» του Weber γράφθηκε το 1920, πολύ αργότερα από την συγγραφή του βιβλίου του περί Προτεσταντισμού («Protestant Ethic», και προσορίζόταν ως εισαγωγή στο συνολικό έργο του Weber «Religionsoziologie», που περιελάμβανε μια μεγάλη ποικιλία θρησκειών, όπως ο Βουδισμός, ο Ινδουισμός και ο Ιουδαϊσμός.
 9. Η φαινομενολογική μέθοδος του Husserl και το «Wesensschau» έγιναν το ίδιο αποδεκτά στους αμερικανικούς παραδοσιακούς φιλοσοφικούς κύκλους.
 10. Η Εταιρία ιδρύθηκε πριν από 10 χρόνια στο Salzburg. Ο Sorokin ήταν ο πρώτος της πρόεδρος.
 11. Μια σημαντική προέκταση της ανάλυσης του Nelson και του Elias βρίσκεται στο επίκεντρο του έργου του Kavolis (1982) σχετικά με τα δυναμικά χαρακτηριστικά των «πολιτισμικών σχεδίων» και των πολιτισμικών διαδικασιών.
 12. Από μια οπτική γωνία παρόμοια με αυτή του Eisenstadt, έχω προτείνει ότι η δυναμική του δυτικού πολιτισμού χαρακτηρίζεται από την αλληλεπίδραση, μερικές φορές συμβιωτική, μερικές φορές ανταγωνιστική, τριών «μεταπολιτισμών της νεωτερικότητας»: του χριστιανικού, του γνωστικού και του χθόνιου (Tiryakian, 1996).
 13. Σύμφωνα με την πρόσφατη δημοσίευση «The Mosque in America: A national Portrait» («Ο μουσουλμανικός ναός στην Αμερική: Ένα Εθνικό Πορτραίτο»), το 1/3 των πιστών είναι Νοτιο-Ασιάτες, το 30% Αφρο-Αμερικανοί και το 25% Αμερικανοί-Άραβες (*New York Times*, 27 April 2001: A12). Το Ισλάμ (ο ισλαμικός πολιτισμός) είναι και πολιτισμός και μια ομπρέλα πολιτισμών.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Armillas, Pedro (1968) «The Concept of Civilization», in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 16, pp. 218-21. New York: Macmillan and Free Press.
- Bellah, Robert N. (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*. New York: Free Press.
- Boudon, Raymond and Bourricaud, F. (1989) *Critical Dictionary of Sociology*, selected and trans. by P. Hamilton. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Brinkman, Carl (1942) «Civilization», *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 3, pp. 525-9. New York: Macmillan.
- De Bary, W. T. and Tu, W. (1998) *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2000a) «Multiple Modernities», *Daedalus* 199(1): 1-29.
- Eisenstadt, S. N. (2000b) «The Civilizational Dimension in Sociological Analysis», *Thesis Eleven* 62 (August): 1-21.
- Elias, Norbert (2000) *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, rev. edn. Oxford and Malden, MA: Blackwell. (Originally published 1939).
- Ford, J. B., Richard M. P. and Talbutt, P. C., eds (1996) *Sorokin and Civilization: A Centennial Assessment*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Gong, Gerritt W. (1984) *The Standard of «Civilization» in International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Guha, R. and Spivak, G. C., eds (1988) *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- Hardy, Georges (1917) *Une Comquête morale. L'Enseignement en A.O.F.* Paris: Armand Colin.
- Hofheinz, Roy and Calder, K. E. (1982) *The Eastasia Edge*. New York: Basic Books.
- Huntington, Samuel P. (1993) «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* 72 (Summer): 22-49.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Johnston, Barry V. (1995) *Pitirim A. Sorokin: An Intellectual Biography*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Kavolis, Vytautas (1982) «Social Movements and Civilizational Processes», *Comparative Civilizations Review* 8 (Spring): 31-58.
- La Grande Encyclopédie* (c. 1900) «Civilisation», Vol II, pp. 513-16. Paris: Larousse.

- Mauss, Marcel (1969) *Oeuvres, vol 2: Représentations collectives et Diversité des civilisations*, ed. Victor Karady. Paris: Editions de Minuit. (Originally published 1929).
- Nelson, Benjamin (1981) *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations*, ed. Toby E. Huff. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sklair, Leslie (1995) *Sociology of the Global System*, 2nd edn. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Smelser, Neil J., ed (1989) *Handbook of Sociology*. Newbury Park, CA: Sage.
- Sorokin, Pitirim A. (1937-41) *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols. New York: American Book Company.
- Spivak, Gayatri C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tiryakian, E. A. (1968) «Sorokin, Pitirim A.», in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 15, pp. 61-4. New York: Macmillan and Free Press.
- Tiryakian, E. A. (1996) «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic, Chthonic», *Theory, Culture & Society* 13(1): 99-118.
- Tu, Wei-ming, ed. (1996) *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weber, Marianne (1975) *Max Weber: A Biography*, trans. Harry Zohn. New York: Wiley Interscience. (Originally published 1926).
- Weber, Max (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and edited by Edward A. Shils and H. A. Finch. New York: Free Press.
- Weber Max (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's.
- Willkie, Wendell L. (1943) *One World*. New York: Simon and Schuster.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Edward A. Tiryakian έλαβε το διδακτορικό του δίπλωμα από το Harvard και είναι Καθηγητής της Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο του Duke. Η έρευνά του επικεντρώνεται σε θέματα εθνικής ταυτότητας και εθνοτικής σύγκρουσης.

Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΣΕ ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Bruce Mazlish

Massachusetts Institute of Technology

Περίληψη: Το άρθρο εστιάζεται αρχικά στην πανάρχαια διαφορά ανάμεσα στο πολιτισμένο και στο βάρβαρο και την γέννηση του όρου «πολιτισμός» που πρωτοεμφανίσθηκε με την σημερινή του μορφή για πρώτη φορά το 1756. Εξετάζονται οι λόγοι που οδήγησαν στην δημιουργία αυτού του νεολογισμού την εποχή εκείνη και δίνονται διάφοροι ορισμοί του όρου. Κατόπιν, η έρευνα χωρίζεται σε δύο κατευθύνσεις. Η μία εξετάζει πώς οι κοινωνίες αυτοπροσδιορίζονταν πριν το 1756: δηλαδή, τι συνώνυμα για τον πολιτισμό βρίσκουμε στον αυτοπροσδιορισμό τους, χρησιμοποιώντας ως παραδείγματα την Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, την Κίνα και τον Αραβικό κόσμο. Η δεύτερη κατεύθυνση αφορά την ερώτηση πότε και κάτω από ποιες συνθήκες ο όρος «πολιτισμός» υιοθετήθηκε από άλλες μη δυτικές κοινωνίες.

Ο όρος «πολιτισμός» εφευρέθηκε και νοηματοδοτήθηκε μόνο στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα στην Γαλλία. Στο «L'Ami des hommes: Traité de la population» (1756), ο Mirabeau ο πρεσβύτερος (πατέρας του διάσημου ρήτορα της Γαλλικής Επανάστασης) χρησιμοποίησε τον μοντέρνο όρο «πολιτισμός» για να χαρακτηρίσει μια κοινωνία στην οποία το αστικό δίκαιο είχε αντικαταστήσει το στρατιωτικό δίκαιο, δηλαδή, μια νομική έννοια που υπήρχε ήδη τον προηγούμενο αιώνα. Τον χρησιμοποίησε επίσης για να περιγράψει μια ομάδα ανθρώπων που ήταν εκλεπτυσμένοι, εξευγενισμένοι και με καλούς τρόπους, καθώς και ηθικοί στην κοινωνική τους ζωή.

Επιτρέψτε μου να προσπαθήσω να περιγράψω μια λίστα χαρακτηριστικών του όρου που αρχικά ήταν μικρή· στην πραγματικότητα-

τα μπορούμε να συλλάβουμε την έννοια του πολιτισμού, και έτσι την πρόκληση που εμπεριέχει, μόνο στα πλαίσια της ιστορικής ανάπτυξης. Ας πάρουμε για παράδειγμα την αστυνομία. Είναι απαραίτητη στην έννοια του πολιτισμού, όπως σημειώνει ο Mirabeau, δίνοντας έμφαση στο αστικό δίκαιο. Συνεπάγεται την υποδούλωση της ωμής βίας στην δημόσια νομοθεσία. Η εξέλιξη αυτή αποτελεί προϋπόθεση για την ανάπτυξη του εμπορίου και των αγορών, που απαιτούν μια σταθερή κυβέρνηση και την προστασία των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας. Οι πόλεις επίσης είναι απαραίτητες για την ομαλή λειτουργία των αγορών. Σε αυτές τις πόλεις η καλλιέργεια των τρόπων –η ευγενής συμπεριφορά– διευκολύνεται. Ο Norbert Elias (1978) μας έχει δώσει ένα παράδειγμα πώς η διαδικασία εκπολιτισμού συνέβη στην πρώιμη σύγχρονη Ευρώπη, καθώς η καλλιέργεια των τρόπων μετακινούνταν από τις Αυλές στις πόλεις και από την αριστοκρατία στην αστική κοινωνία. Στην εκπολιτιστική διαδικασία, οι γυναίκες παίζουν έναν αυξανόμενο σημαντικό ρόλο, και η θέση των γυναικών στην κοινωνία και η μεταχείρισή τους αποτελεί ένα μέτρο του πολιτισμού, όπως υποστηρίζουν πολλοί διανοητές, όπως ο James Mill. Και τέλος, ο Mirabeau, ισχυρίζεται ότι η θρησκεία ήταν «η αρχική πηγή» του πολιτισμού, διότι μάλακωσε τους τρόπους συμπεριφοράς (Starobinski, 1993: 3).

Είναι προφανές ότι πολλά χαρακτηριστικά γνωρίσματα του πολιτισμού δεν έχουν συμπεριληφθεί σε αυτή την λίστα. Η αλήθεια είναι ότι ο πολιτισμός είναι ένα κατόρθωμα, ένα κίνημα, μια διαδικασία. Απαραίτητα, πάντα αλλάζει (μερικές φορές οπισθοδρομικά). Πιστεύω ότι η ανθρώπινη συνείδηση απέκτησε πλήρη επίγνωση του παρελθόντος της αναφορικά μ' αυτό μόνο κατά τον 18ο αιώνα, κυρίως στην Δυτική Ευρώπη και ιδιαίτερα στην Γαλλία· έτσι διαμορφώθηκε για πρώτη φορά η έννοια του πολιτισμού. Σύμφωνα, μετά την εισαγωγή της το 1756, η χρήση του όρου εξαπλώθηκε σε άλλες χώρες, αν και ανομοιόμορφα. Και σχεδόν ταυτόχρονα αναδύθηκε το πρόβλημα του πολιτισμού, που τώρα πια αναγνωρίζεται ως μια οικουμενική θέωση, μια ουσιώδης μορφή της κοσμικής τελειοποίησης που στηρίζεται στην ανάπτυξη της λογικής (και ως εκ τούτου πάνω στο ευρωπαϊκό μοντέλο που φανερά εμπεριέχει μια κανονιστική κρίση), ως του σκοπού όλων των κοινωνιών, ή στον πληθυντικό –των πολιτισμών–, ως μιας κατάστασης που επιτυγχάνεται από πολλές διαφορετικές κοινωνίες με διαφορετικούς τρόπους.

Η λέξη «πολιτισμός» εμφανίζεται σχεδόν ταυτόχρονα με τους

περισσότερους από τους υπόλοιπους όρους της κοινωνικής επιστήμης (στην πραγματικότητα ο ίδιος ο όρος «κοινωνική επιστήμη» πρωτοχρησιμοποιείται γύρω στα 1789). Η ιδέα αναδύεται στην άνθιση της μοντέρνας δυτικής αντανάκλασης πάνω στους δεσμούς που κρατούν τους ανθρώπους μαζί –ή χώρια. Καθώς ο ρυθμός της αλλαγής αυξάνεται, λίγο πριν την Γαλλική Επανάσταση και την Βιομηχανική Επανάσταση, που συνοδεύονταν από μια αυξανόμενη αυτοσυνείδηση, η ανακλαστικότητα, σε διάφορες μορφές και στάδια των σχέσεων που φέρνουν τους ανθρώπους κοντά ή τους διαχωρίζουν, μετατρέπεται σε εμμονή (Mazlish, 1989).

Εν συντομία, η εμφάνιση της έννοιας «πολιτισμός» είναι υπερπροσδιορισμένη. Για παράδειγμα, η έννοια της «κοινωνίας» προηγείται της έννοιας «πολιτισμός» μια και εμφανίζεται στα τέλη του 17ου αιώνα. Εκείνη την εποχή, ο δυτικός άνθρωπος αντιλαμβάνεται ότι η κοινωνία του δεν είναι μοναδική, αλλά είναι μια μεταξύ πολλών και ότι πρόκειται να αλλάξει μορφή με την πάροδο του χρόνου (τον 19ο αιώνα ο Carlyle θα επινοήσει τον όρο «βιομηχανική κοινωνία» σαν διάδοχο της «φεουδαρχικής κοινωνίας»). Επιπλέον η νέα αντίληψη δημιουργεί την διαπίστωση ότι η κοινωνία δημιουργείται από ανθρώπους και όχι από θεούς, και ότι συνειδητά μπορεί να αλλάξει χρησιμοποιώντας την ανθρώπινη λογική (αν και κάποιοι άλλοι πιστεύουν ότι μπορεί να αλλάξει από άλογες, οργανικές δυνάμεις). Μέχρι τον 18ο αιώνα οι έννοιες της αστικής κοινωνίας, η δημόσια σφαίρα και η δημόσια γνώμη συνδέονται με την έννοια της κοινωνίας και έρχονται και αυτές στο προσκήνιο. Προηγούμενες έννοιες της ευγενούς συμπεριφοράς διαλύονται μέσα στην έννοια της κοινωνικότητας και αυτή προσκολλάται στην ιδέα της δημοκρατίας. Το έργο του Buffon στην βιολογία, έργο που κορυφώνεται με τον Lamarck, παρέχει ένα «εξελικτικό» περιεχόμενο στην έννοια (παρόλο που είναι προ-Δαρβινική) της κοσμικής τελειότητας. Η πρόοδος, είτε μέσω μεταρρυθμίσεων είτε μέσω της επανάστασης, είναι η λέξη-κλειδί αυτής της περιόδου. Και τελικά, θα έλεγα, ότι η έννοια θα πρέπει να ιδωθεί ως μέρος της διαμάχης μεταξύ των αρχαίων και των μοντέρνων, με ακόμη και αυτούς τους Έλληνες να εμφανίζονται τώρα ως «άγριοι», υστερώντας τόσο σε υλικές όσο και ηθικές πλευρές του «πολιτισμού».

Τώρα πρέπει να σημειώσουμε ότι η σύγχρονη έννοια «κουλτούρα» εμφανίζεται λίγο αργότερα σε αντιδιαστολή με την έννοια «πολιτισμός». Συγκεκριμένα, ο πολιτισμός σημαίνει για πολλούς ανθρώπους τον ψυχρό, υπολογιστικό, μηχανικό και παγκοσμιο-

ποιημένο τρόπο σκέψης που υιοθετήθηκε φαινομενικά στον Διαφωτισμό και στην επαναστατική Γαλλία. Η κουλτούρα, από την άλλη, όπως εξαγγέλλεται από τον Γερμανό φιλόσοφο Herder στα 1780, φαίνεται ότι έχει τις ρίζες της στο αίμα, στην γη και στην μοναδική ιστορία ενός ιδιαίτερου λαού: του *Volk*. Ανάμεσα στον *Volk* και στην ανθρωπότητα ένα χάσμα ανοίγεται, και συγκεκριμενοποιείται με την εισβολή στα γερμανικά κρατίδια από τα γαλλικά επαναστατικά στρατεύματα. Σε αυτή την φάση ο πολιτισμός είναι μόνο υλικός, ενώ η κουλτούρα είναι κυρίως διανοητική και ηθική, και αφορά την ανάπτυξη του κάθε ατόμου σύμφωνα με την κοινωνία που ζει. Αν και στην πράξη οι δύο έννοιες συχνά χρησιμοποιούνται ως συνώνυμες, έχουν πολλές φορές διαφορετικά νοήματα.

Αφότου εφευρέθηκε ο όρος πολιτισμός, πότε και κάτω από ποιες συνθήκες υιοθετήθηκε από άλλες μη δυτικές κοινωνίες; Ή ακόμα από άλλα μέρη της Δύσης; Αυτή η διαδικασία αδιαμφισβήτητα διευκολύνθηκε από τον δυτικό πολιτισμό καθώς προσπάθησε να αυτοπροσδιοριστεί ανασκάπτοντας άλλους πολιτισμούς και αναγνωρίζοντάς τους ως προηγούμενους ομολόγους του (αν και γενικά τους έβλεπε ως κατώτερους του). Έτσι οι ανασκαφές στην Αίγυπτο και η ανακάλυψη και η μετάφραση της Στήλης της Ροζέτας στα 1790 αποκάλυψαν έναν ανθηρό προκάτοχο, του οποίου τα ερείπια θύμιζαν στους Ευρωπαίους την φευγαλέα φύση της δύναμης και της ευγένειας. Εδώ βρέθηκε ένας ολόκληρος πολιτισμός εκδηλώνοντας τα στοιχεία του με μία ιδιαίτερη τέχνη, θρησκεία, δομές εξουσίας και κοινωνικό σύστημα. Εδώ επίσης βρέθηκε αυτό που εμείς τώρα αναγνωρίζουμε ως το πρώτο αλφάβητο, που χρονολογείται από το 1900 και 1800 π.Χ., ένα από τα θεμέλια του ίδιου του πολιτισμού.

Άλλοι αρχαίοι πολιτισμοί –ο όρος τώρα χρησιμοποιείται στον πληθυντικό– ήρθαν να σταθούν δίπλα στον αιγυπτιακό. Οι Μεσοποτάμιοι, οι Βαβυλώνιοι και οι Ασσύριοι, μαζί με τους Κινέζους και τους Ινδούς, και κατόπιν οι Μάγια και οι Αζτέκοι πήραν την θέση τους στην ιστορική διαδρομή της ανάβασης της ανθρωπότητας στον πολιτισμό –στον ενικό. Παρόλο που ο όρος «αρχαιολογία» επινοήθηκε μόλις το 1856, η πρακτική της εξάσκηση ήταν ήδη διαδεδομένη: εμπεριέχει μια ευρωπαϊκή/ιμπεριαλιστική εξερεύνηση και ανασκαφές των «άλλων» σε μια προσπάθεια της Ευρώπης να αντιληφθεί το είδωλο του εαυτού της.

Τι συμβαίνει λοιπόν με την ευρωπαϊκή χρήση του όρου «πολιτισμός» σε νεότερα κομμάτια της δυτικής και μη δυτικής ιστορίας;

Για παράδειγμα ο Γίβωνας έγραψε σχετικά με την «πτώση και παρακμή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας» και όχι του «ρωμαϊκού πολιτισμού». Πότε αυτή η ορολογία, που αργότερα διατηρήθηκε προσεχτικά στα σχολικά μαθήματα, ξεκινά και διαδίδεται; Είναι ξεκάθαρο ότι μέχρι τις αρχές και τα μέσα του 19ου αιώνα στην Δύση ο όρος είχε αποκτήσει γενική χρήση. Ο James Mill, ωφελμιστικός φιλόσοφος και πολιτικός, έγραψε για ένα «συγκεκριμένο επίπεδο του πολιτισμού» αναφερόμενος στους Κινέζους μόλις το 1809, και μίλησε για την «αληθινή θέση των Ινδουιστών στην κλίμακα του πολιτισμού» στο έργο του «History of British India» (Ιστορία της Βρετανικής Ινδίας) (Mill, 1806-16). Ο γιος του, John Stuart Mill, σχολίασε το θέμα του πολιτισμού στα 1830. Ο Γάλλος Guizot έδινε ομιλίες σχετικά με το θέμα και εξέδωσε το έργο «Histoire de la civilisation en Europe» (Η Ιστορία του Πολιτισμού στην Ευρώπη) το 1828. Μπορούμε να αναφέρουμε πολλά ακόμα παραδείγματα. Αυτό που δείχνουν όλα είναι ότι οι άλλοι πολιτισμοί θα μετρούνταν στην κλίμακα που καθορίζει το «προχωρημένο» δυτικό παράδειγμα (και θα βρίσκονταν ανεπαρκείς) και ότι ο «πολιτισμός» συχνά αντιπαραβαλόταν με ό,τι θεωρούνταν μια κατώτερη κουλτούρα.

Ποια ήταν η κατάσταση σε αυτές τις «κατώτερες» κοινωνίες; Εκτός της Δύσης ο όρος «πολιτισμός» γρήγορα υιοθετήθηκε από έθνη που ήθελαν να εκσυγχρονισθούν. Έτσι σύντομα αφότου τα καράβια του Perry άνοιξαν την Ιαπωνία στο δυτικό εμπόριο και ιδέες, εμφανίστηκε η λέξη *bunmei*. Εξακολούθησε να υπάρχει και στην μορφή *hikaku bunmeiron* (συγκριτική θεωρία του πολιτισμού), με την οποία καταπιάνονται οι Γιαπωνέζοι μαθητές μέχρι σήμερα. Έτσι το 1991 ένα μεγάλο πάνελ στο Συνέδριο της Εταιρίας της Κοινωνικής και Οικονομικής Ιστορίας στην Ιαπωνία αφιερώθηκε στην προσπάθεια ορισμού της Ιαπωνίας ως ενός πολιτισμού. Μας είπαν στην διάρκεια της συζήτησης ότι επιθυμούσαν να δραπέτεύσουν από την ευρωκεντρική κοσμοθεώρηση που κυριαρχούσε στην μελέτη της ιστορίας από τον 18ο αιώνα και κατόπι. Ο λόγος που η προσπάθεια αυτή είναι τόσο σημαντική είναι ότι, όπως μας πληροφορεί ένας εθνολόγος, «αν υπάρχει μια έννοια που έχει μια πλεονεκτική θέση στις εθνοκεντρικές εικόνες, μέσα από τις οποίες οι δυτικοί λαοί βλέπουν τους εαυτούς τους σε σχέση με τους άλλους, αυτή είναι η έννοια του πολιτισμού» (Morris - Suzuki, 1993: 527-8, 531). Ο πολιτισμός, εν συντομία, δεν είναι ένας ουδέτερος όρος, αλλά κουβαλάει μαζί του αξιακά νοήματα.

Επίσης κουβαλάει μια πρόκληση. Πώς οι άλλες κουλτούρες και κοινωνίες, που λένε ότι είναι, «πολιτισμένες» αντιδρούν; Με ποιον τρόπο προσαρμόζονται, υιοθετούν ή απορρίπτουν τα αξιακά νοήματα που εμπεριέχονται στον όρο; Και εδώ το παράδειγμα της Ιαπωνίας είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό. Διαφορετικά στοιχεία της κοινωνίας οπωσδήποτε επηρεάστηκαν διαφορετικά από τα πλοία του Perry το 1853. Μερικοί ήθελαν να κλείσουν τις πόρτες, υλικά και πνευματικά. Άλλοι αναγνώρισαν ότι η υλική απόρριψη ήταν αδύνατη, αν η Ιαπωνία επιθυμούσε να επιβιώσει ως ένα ανεξάρτητο έθνος. Συνεπώς εκεί εμφανίστηκε η αντιπαράθεση της «ανατολικής ηθικής και της δυτικής τεχνολογίας», όπως είπε ένας συντηρητικός, δηλώνοντας ότι, ενώ η Δύση μπορεί να υπερτερεί στην επιστήμη και στην τεχνολογία, η Ανατολή υπερέχει σε ηθικές διδασκαλίες (Takeo, 1983: 134). Άλλοι πρόσεξαν ότι μια πνευματική ή πολιτιστική επανάσταση ήταν τόσο απαραίτητη όσο και μια επισημονική. Έτσι στην περίοδο Meiji κάποιες σημαντικές προσωπικότητες της κυβέρνησης μετέβησαν στην Ευρώπη για να διδαχθούν τον δυτικό τρόπο, και επέστρεψαν πίσω διαποτισμένοι με την ιδέα ότι ο μόνος τρόπος για να μπορέσει η Ιαπωνία να διατηρήσει την ανεξαρτησία της και να παίξει το ρόλο που της αρμόζει στην ιστορία ήταν να αγκαλιάσει διάπλατα τον δυτικό πολιτισμό. Η δική τους ήταν μια αντίστροφη «ιεραποστολική» αποστολή.

Ανέλαβαν αυτό το εγχείρημα στο όνομα του *keimo*, ή Διαφωτισμού. Με τους δικούς τους όρους, θα έλεγα, έψαχναν να επαναλάβουν την προηγούμενη εμπειρία του ευρωπαϊκού μοντερνισμού κηρύσσοντας τον ίδιο αγώνα για απόρριψη της δεσμευτικής εξουσίας της παράδοσης και υιοθετώντας ως δικό τους ορισμό του πολιτισμού την έννοια της κριτικής του Kant· έτσι όπως το έθεσε ένας υποστηρικτής του, ο Fukuzawa Yūkichi, «*οι αμφιβολίες γεννήθηκαν μέσα στον ανθρώπινο νου*». Σε πιο θετικές γραμμές πίστευαν ότι με την λογική μπορούσαν να αλλάξουν την δομή της ίδιας της κοινωνίας (Daikichi, 1985: 59, 61· δεξ επίσης Blacker, 1964). Αποκηρύσσοντας το παρελθόν τους ως «βάρβαρο», έψαχναν να βρουν την δική τους θέση σε ένα μεγαλύτερο μοντέλο της ιστορίας· την ιστορία του πολιτισμού. Δώσαν λοιπόν έμφαση σε εκπαιδευτικές αλλαγές, στην κατάργηση της φεουδαρχικής κοινωνίας και στις βαθμίδες της, και στην ανάγκη να εμπλέξουν όλα τα στρώματα της κοινωνίας στον δρόμο που οδηγεί στον «πολιτισμό». Σε έναν μεγάλο βαθμό, το αποτέλεσμα των προσπαθειών τους ήταν ότι ένα μικρό νησί, με περιορισμένο πληθυσμό, ακολούθησε έναν δρόμο που στον

20ό αιώνα το κατέστησε την δεύτερη ή τρίτη ισχυρότερη πολιτική οντότητα στον κόσμο, τουλάχιστον σε οικονομικούς όρους.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ένας σύγχρονος Γιαπωνέζος διανοούμενος αναφέρει για τον Guizot, πως «αυτό που ονομάζει αυτός το “φυσικό” νόημα του “παγκόσμιου” πολιτισμού δεν είναι “φυσικό” αλλά είναι θεωρητικά κατασκευασμένο, έτσι ώστε να αποκλείσει την Ασία από την κατηγορία του πολιτισμού». Στο τέλος, ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο οι Γιαπωνέζοι πέτυχαν αυτό που εγώ ονομάζω «προσπολιτισμό» (ascivilization) τους φαίνεται μοναδικός, αν και χαρακτηρίζεται από ευρέως διαδεδομένα χαρακτηριστικά. (Το πρόθεμα «as-» συμπτωματικά σχετίζεται με το λατινικό «ac» και «ad» σημαίνοντας «προς» ή τον «στόχο μιας συνεπαγωγικής πράξης»). Μόνο στο φως μιας «συγκριτικής θεωρίας του πολιτισμού», για να χρησιμοποιήσω τις λέξεις ενός άλλου σύγχρονου Γιαπωνέζου διανοούμενου, μπορούμε να πούμε ακριβώς πόσο μοναδική ήταν αυτή η διαδικασία¹.

Εν τω μεταξύ, αν επιστρέψουμε στην δυτική χρήση, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι, με το πέραςμα του 19ου αιώνα, η έννοια του πολιτισμού κουβαλάει μαζί της ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, ή προϋπάρχουσες υπερβολές. Έτσι ο Michael Adas υποστηρίζει ότι, ενώ η έμφαση στην πνευματική ή θρησκευτική ανωτερότητα, στην δυτική χρήση του όρου, συνεχίζεται, σταδιακά προσπερνιέται από μια έμφαση στην επιστημονική και τεχνολογική υπεροχή. Ο τίτλος του βιβλίου του αντανακλά την αλλαγή: «Machines as the Measure of Men» (Οι Μηχανές ως Μέτρο των Ανθρώπων) (Adas, 1989). Τώρα πια κάποιος είναι πολιτισμένος όχι μόνο σύμφωνα με τον αρχικό ορισμό του πρεσβύτερου Mirabeau, αλλά σύμφωνα με το επίπεδο της υλικής και τεχνοοικονομικής δύναμης. Η πρωτιά της Δύσης σε αυτόν τον τομέα έγινε φανερή στην ιμπεριαλιστική της εμβέλεια μέχρι τις πιο απόμακρες γωνιές του κόσμου.

Αυτό που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να αναφέρουμε είναι ότι, ενώ εξωτερικά ο δυτικός πολιτισμός κυριαρχεί παντού, εσωτερικά περνάει μια κρίση αμφιβολίας. Τέτοια αμφιβολία είχε εκδηλωθεί στην αρχή της γένεσης της έννοιας του πολιτισμού κατά τον 18ο αιώνα. Εκείνη την εποχή ο Rousseau (τον οποίο «προκαταλαμβάνει» η σκέψη του Montaigne) είχε επιτεθεί στις ηθικές διαστάσεις της έννοιας από τα ένδον, καταδικάζοντας ό,τι έβλεπε ως την ψευτιά και την διαφθορά της υποτιθέμενα πολιτισμένης γαλλικής κοινωνίας. Το έπραξε αυτό στο όνομα μιας εναλλακτικής ηθικής, εκθειάζοντας το πρωτόγονο. Σε μια αναστροφή αξιών, κατηγορήσε

τον περίφημο πολιτισμό του Mirabeau ότι είναι στην πραγματικότητα μια νέα μορφή βαρβαρότητας. Περίπου μια δεκαετία αργότερα, ο Charles Fourier εξαπέλυσε παρόμοιες κριτικές.

Όμως στην πορεία του επόμενου μισού αιώνα οι οπαδοί του πολιτισμού ώθησαν τέτοιες απόψεις στο περιθώριο. Παρόλα αυτά τέτοιες θεωρίες παρέμειναν στο προσκήνιο για να εμφανιστούν και πάλι με νέα μορφή στο τέλος του 19ου αιώνα. Καθώς τελειώνει ο 19ος αιώνας, ο Sigmund Freud βυθίζεται στις υπόγειες σπηλιές του μυαλού, δείχνοντας πόσο λεπτή είναι η επίφαση του πολιτισμού που καλύπτει την περίφημη λογική των ανθρώπινων όντων.

Την ίδια εποχή, τον 19ο αιώνα, ο δίδυμος όρος του πολιτισμού, «κουλτούρα», παίρνει μια νέα ζωή. Κινείται σε δύο κατευθύνσεις. Η μία είναι προς την «υψηλότερη κουλτούρα», την ανώτερη ζωή του νου, που προωθείται από τον Matthew Arnold. Η άλλη κινείται προς την ανθρωπολογική σύλληψη της έννοιας: το βιβλίο του Edward B. Tylor «Primitive Culture» (Η Πρωτόγονη Κουλτούρα) δημοσιεύεται το 1871. Αυτή η τελευταία αντίληψη (αν και ο Tylor χρησιμοποιεί τους όρους κουλτούρα και πολιτισμό ως συνώνυμες) τείνει να βλέπει τα πράγματα καθολικά –χαρακτηρίζει το σύνολο των «απλών» κοινωνιών, υποθετικά ενοποιημένο γύρω από έναν πυρήνα κοινωνικών αξιών και τελετουργιών, και έρχεται σε αντίθεση με την πολυπλοκότητα και τις επιπλοκές της μοντέρνας κοινωνίας που τεμαχίζεται, που χάνει τον προσανατολισμό της και που αποξενώνεται. Για να καταλάβουμε το τελευταίο σημείο, ο κλάδος της κοινωνιολογίας πρωτοεμφανίζεται με παραδειγματικές εργασίες όπως αυτή του Tonnies με τον τίτλο «Gemeinschaft und Gesellschaft» (1887), δημιουργώντας έναν έντονο διαχωρισμό ανάμεσα στο οργανικό και το μηχανικό, το παραδοσιακό και το μοντέρνο.

Πέρα από τις απλές υπόνοιες για τις εξελίξεις που περιγράψαμε στις προηγούμενες παραγράφους, δε θα πω τίποτα περισσότερο εδώ γι αυτές. Πολλή έρευνα έχει αναλωθεί πάνω σε αυτές· αλλά για την εξυπηρέτηση του σκοπού μας χρειάζεται να σημειώσουμε την ύπαρξη αυτών των εξελίξεων ως απαραίτητο υπόβαθρο για την περαιτέρω διερεύνηση της επανεξέτασης της ανάλυσης του πολιτισμού. Όπως φαίνεται από την μελέτη μας, το τελευταίο θέμα –η ανάλυση του πολιτισμού– είναι αυτό καθ' αυτό τεράστιο και μπορεί και πρέπει να διερευνηθεί με πολλούς τρόπους. Ο πολιτισμός είναι ένας ευρύς όρος που καλύπτει πολλά κοινωνικά γνωρίσματα και αναφέρεται συγχρόνως σε μια πολύ πολύπλοκη μορ-

φή κοινωνικών δεσμών. Επομένως η προσπάθειά μας σε αυτή την φάση είναι η παρουσίαση και μόνο ενός χάρτη, πάνω στον οποίον κάποιες απλές σκιαγραφήσεις θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε περαιτέρω έρευνα και ανάλυση.

Τέλος χρειάζεται να ξέρουμε ότι ο πολιτισμός είναι μόνο μια έννοια ανάμεσα σε πολλές άλλες, που χρησιμοποιούμε για να εκφράσουμε τον τρόπο που οι άνθρωποι αναζητούν κοινωνικές διασυνδέσεις. Σε αντίθεση, για παράδειγμα, με το «έθνος-κράτος», ο πολιτισμός δεν εκπροσωπείται σε διεθνείς οργανισμούς, δεν στέλνει πυραύλους και δεν μπορεί να ερμηνευτεί με όρους παγκοσμίων συστημάτων (αυτή η παραδοχή αληθεύει ακόμα κι αν σκεφτούμε τον πολιτισμό στον πληθυντικό –πολιτισμοί). Είναι τα έθνη, όχι οι πολιτισμοί, που έχουν ψήφους στα Ηνωμένα Έθνη και ενεργούν ή αλληλεπιδρούν καθημερινά με άλλα έθνη, διατηρούν στρατούς και διευθετούν πολιτιστικές ανταλλαγές.

Αυτό δεν υποτιμά την εξαιρετική σπουδαιότητα του πολιτισμού ως ιδιαίτερης έννοιας. Όπως προσπάθησα να καταδείξω, έχει μια παγκόσμια πλευρά, με την έννοια ότι όλοι οι λαοί λίγο ή πολύ έχουν θεωρήσει τους εαυτούς τους ως πιο πολιτισμένους από τους βαρβάρους έξω από τα τείχη της πόλης. Έπρεπε να περάσουν αιώνες για να φτάσει η ανθρώπινη συνείδηση στην ουσία της έννοιας, μια ύψιστη προσπάθεια μακροχρόνιας προσωπικής αναστοχαστικότητας που έλαβε χώρα σε πολλούς τόπους, για να πραγματοποιηθεί τελικά πριν από λίγες εκατοντάδες χρόνια. Τότε σήμαινε ένα διαφορετικό είδος παγκοσμιότητας –καθώς ήταν το τελευταίο στάδιο της ιστορικής ανάπτυξης, κοντόφθαλμα ταυτόσημο με την ευρωπαϊκή– αλλά αμέσως μετά θα αμφισβητηθεί από έναν σχετικισμό που γεννήθηκε μέσα από τον ίδιο τον πολιτισμό. Αφού η έννοια μπει στην θέση της, μπορεί κατόπιν να επεκταθεί αναχρονιστικά πίσω στον χρόνο και σε άλλα μέρη, αφήνοντας μας ένα σχέδιο έρευνας για το πώς αυτό το πολιτισμικό γεγονός συνέβη πραγματικά, καθώς και την αποστολή, για όλους τους λαούς, συμπεριλαμβανομένων και των δυτικών, που έχω ονομάσει «προσπολιτισμό».

Γνωρίζω ότι όλοι οι ανωτέρω ισχυρισμοί είναι αμφιλεγόμενοι. Πράγματι, επιβάλλουν έναν διάλογο. Συζητώντας αυτά τα θέματα πρέπει να θυμόμαστε ότι ο όρος «πολιτισμός», με τις σύγχρονες αποχρώσεις του, επινοήθηκε στο τέλος του 18ου αιώνα, μαζί με πολλούς από τους άλλους όρους που χρησιμοποιούνται στην σύγχρονη κοινωνική επιστήμη. Όλοι αυτοί οι όροι, και ιδιαίτερα ο

«πολιτισμός» και η «κουλτούρα», πρέπει να επανεξεταστούν τόσο για την καταλληλότητά τους στα μη δυτικά τμήματα της υφελίου (αλλά και στην ίδια την Δύση), όσο και για την συνεχή τους χρησιμότητα σε σχέση με έναν κόσμο που περνάει μια διαδικασία παγκοσμιοποίησης –μια νέα, παγκόσμια εποχή.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Το απόσπασμα για τον Guizot είναι από τον Rumi Sakamoto (1996: 117)· το δεύτερο απόσπασμα είναι από την Morris - Suzuki (1993: 529). Επινωώντας τον όρο «ascivilization» ξέρω ότι, ενώ μας θυμίζει την ιδέα της αφομοίωσης, διαφέρει από τον όρο «acculturation», ο οποίος εμπεριέχει την έννοια της διαδικασίας στην κατάληξη «tion». Το ίδιο δυστυχώς δεν ισχύει για το «ascivilization», το οποίο έχει ήδη το «tion» ως μέρος του από την αρχή και έτσι δεν συνεπάγεται διαδικασία.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Adas, Michael (1989) *Machines as the Measure of Men. Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Blacker, Carmen (1964) *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Daikichi, Irokawa (1985) *The Culture of the Meiji Period*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Elias, Norbert (1978) *The Civilizing Process: The History of Manners, Vol. 1*. New York: Pantheon Books.
- Mazlish, Bruce (1989) *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Morris-Suzuki, Tessa (1993) «Rewriting History: Civilization Theory in Contemporary Japan», *Positions* 1(2): 527-8, 529, 531.
- Sakamoto, Rumi (1996) «Japan, Hybridity and the Creation of Colonialist Discourse», *Theory, Culture & Society* 13(3): 117.
- Starobinski, Jean (1993) *Blessings in Disguise*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Takeo, Kuwabara (1983) *Japan and Western Civilization: Essays on Comparative Culture*. Tokyo: University of Tokyo Press.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Bruce Mazlish είναι Καθηγητής της Ιστορίας στο Massachusetts Institute of Technology. Μεταξύ των βιβλίων του είναι: *The Uncertain Sciences* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998) και *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology* (New York: Oxford University Press, 1989).

ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΟΠΙΚΕΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΕΣ

ΜΙΑ ΩΜΗ ΜΑΤΙΑ ΣΤΟ ΟΛΟ

Wolf Schäfer

State University of New York at Stony Brook

Περίληψη: Το άρθρο αυτό κάνει διάκριση ανάμεσα στον πολιτισμό και την κουλτούρα, ακολουθώντας την παράδοση του Alferd Weber και του Robert Merton. Ο πολιτισμός δηλώνει τον ανθρώπινο έλεγχο της φύσης και χρησιμοποιείται στον ενικό. Η κουλτούρα υποδεικνύει την κοινωνική κατασκευή του νοήματος και χρησιμοποιείται στον πληθυντικό. Ακόμη ο πολιτισμός είναι ο όρος που χρησιμοποιείται για το κοινωνικο-φυσικό όλο και η κουλτούρα για τα τοπικά μέρη του όλου. Η ανανεωμένη διάκριση μεταξύ πολιτισμού και κουλτούρας έχει σκοπό να διορθώσει το έλλειμμα προσοχής των κοινωνικών και ανθρωπιστικών σπουδών στις τεχνο-επιστημονικές εξελίξεις. Επιπλέον δεν είναι ικανοποιητικό να δούμε την σύγχρονη ιστορία μόνο από την οπτική γωνία των τοπικών κουλτούρων. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι μια επανα-κατανόηση του πολιτισμού είναι αναγκαία για να χειριστούμε την παγκοσμιοποίηση της τεχνο-επιστήμης.

«Είναι υψίστης σημασίας», είπε πρόσφατα ο φυσικός Murray Gell-Mann (1997: 20), «να συμπληρώσουμε τις εξειδικευμένες μας γνώσεις, με σοβαρές απόπειρες να κοιτάξουμε ωμά το σύνολο». Ο Gell-Mann ανησυχεί για τις πολλές ανυπόληπτες πολιτικές που σήμερα είναι της μόδας και φοβάται ότι η ευφυής ζωή στον πλανήτη μας δεν φροντίζει αρκετά για το μέλλον της. Θέλει να κοιτάξουμε το σύνολο, γιατί τα συνδυασμένα αποτελέσματα της παγκόσμιας ιστορίας απειλούν το σύνολο.

Η πρόσκληση του Gell-Mann να επανεκτιμήσουμε την παγκόσμια κατάσταση είναι σωστή.

Η ανθρώπινη ευημερία και αυτή του πλανήτη χρειάζονται την

συντήρηση του συνόλου και η συντήρηση χρειάζεται έναν αριθμό στρατηγικών μεταβάσεων. Ο Gell-Mann (1997: 22-5) εισηγείται επτά μεταβάσεις: Μια δημογραφική μετάβαση από ασταθή σε σταθερό ανθρώπινο πληθυσμό, μια τεχνολογική μετάβαση σε «μεθόδους τροφοδότησης των ανθρώπινων αναγκών και ικανοποίησης των ανθρώπινων επιθυμιών με πολύ λιγότερη περιβαλλοντική επίπτωση ανά άτομο», μια «οικονομική μετάβαση σε μια κατάσταση όπου η ανάπτυξη σε ποιοτικούς όρους βαθμιαία αντικαθιστά την ανάπτυξη σε ποσοτικούς όρους» με την «αντιμετώπιση της μεγάλης φτώχειας», μια κοινωνική μετάβαση σε «μια κοινωνία με λιγότερη ανισότητα», μια θεσμική μετάβαση σε «πιο αποτελεσματικά μέσα αντιμετώπισης συγκρούσεων και της διαχείρισης της βιόσφαιρας και των ανθρώπινων δραστηριοτήτων μέσα σε αυτή», μια πληροφοριακή μετάβαση μετατροπής «και για τους απλούς ανθρώπους καθώς και για τα ανώτερα στρώματα... την πληροφορία σε γνώση και κατανόηση», και τέλος μια ιδεολογική μετάβαση σε μια «πλανητική αντίληψη που συνδυάζει την αφοσίωση σε έναν τόπο, σε ένα έθνος και σε μια περιφέρεια με μια παγκόσμια συνείδηση».

Οι μεταβάσεις που έχει στο νου του ο Gell-Mann λαμβάνουν χώρα ή όχι; Ίσως σε μικρή κλίμακα, αλλά όχι με συντονισμένο τρόπο. Το κοινωνικό και περιβαλλοντικό κόστος της οικονομικής και βιομηχανικής παγκοσμιοποίησης συνεχίζει να αυξάνεται και ως εκ τούτου οι ελπίδες μας διαψεύδονται από την πραγματικότητα. Η παγκοσμιοποίηση αυξάνει τα προβλήματά μας. Πώς πρέπει λοιπόν να εξετάσουμε το πρόβλημα;

Μέχρι και το σχετικά πρόσφατο παρελθόν μας, η μεγάλη εικόνα της ανθρώπινης ιστορίας είχε να επιδείξει έναν μικρό αριθμό μεγάλων τοπικών πολιτισμών και έναν μεγάλο αριθμό μικρών τοπικών κουλτούρων. Η μεγάλη εικόνα φαντάζει πολύ διαφορετική σήμερα. Ένας τεχνοεπιστημονικός πολιτισμός άρχισε να καλύπτει την υδρόγειο. Προχωράμε προς έναν παγκόσμιο πολιτισμό με πολλές τοπικές κουλτούρες. Οι τοπικές κουλτούρες είναι η σάρκα και τα οστά αυτού του κόσμου, και ο αναδυόμενος τεχνοεπιστημονικός πολιτισμός είναι το νευρικό του σύστημα. Ας το ονομάσουμε «παγκόσμια υπόθεση» (global hypothesis).

Παρατηρητές της σύγχρονης ιστορίας κοιτάζουν συνήθως περισσότερο το παλιό παρά το νέο, κοιτάζουν το παρόν με την γνώση του παρελθόντος. Για παράδειγμα, ξέρουμε ότι οι παραδοσιακές ιδέες για τον πολιτισμό και την κουλτούρα είναι προκατειλημ-

μένες και ελαττωματικές, αλλά τι γνωρίζουμε για την τεχνοεπιστήμη; Η ισορροπία της κοινωνικής δύναμης έκλινε υπέρ της φυσικής επιστήμης για πάνω από έναν αιώνα και τώρα η τεχνοεπιστήμη κινείται προς το κέντρο της πολιτισμικής βαρύτητας. Κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι και ιστορικοί έμαθαν να αποφεύγουν τον πολιτισμό και να αναλύουν τα πάντα με την κουλτούρα. Η κουλτούρα «είναι της μόδας» και ο πολιτισμός «ντεμοντέ», επειδή ο πολιτισμός πρέπει «να αντιπαρατίθεται με την αργιότητα ή βαρβαρότητα», όπως διακήρυξε ο Raymond Williams (1985: 59) στο «Keywords».

Ο Williams (1985: 87, 60) δίδαξε στον αγγλόφωνο κόσμο ότι η κουλτούρα προκαλεί δέος – «μια από τις δυο ή τρεις πιο δύσκολες λέξεις στην αγγλική γλώσσα»– και ότι ο πολιτισμός έχει μια επικίνδυνη «κανονιστική ποιότητα», γιατί υποδηλώνει ένα υψηλότερο στάδιο ζωής, το οποίο μπορεί να «χαθεί όπως αποκτήθηκε». Πλήρως ενημερωμένοι για την ανούσια χρήση αυτής της ποιότητας του δυτικού πολιτισμού, έχουμε γίνει επιφυλακτικοί με την λέξη «πολιτισμός». Πώς να μιλήσει κανείς για πολιτισμό σήμερα! Ακόμη αναρωτιέμαι (αφού αποτιμήσω την πνευματική ιστορία του πολιτισμού και της κουλτούρας αργότερα σε αυτό το άρθρο): πώς μπορεί κάποιος να μιλήσει για πολιτισμό σήμερα; Για να αποκτήσουμε μια καλύτερη ιδέα του όλου χρειαζόμαστε μια αναλυτική διάκριση μεταξύ κουλτούρας ως κοινωνικής κατασκευής του νοήματος και του πολιτισμού ως τεχνοεπιστήμης που διαχειρίζεται την πρώτη και την δεύτερη φύση.

Ένας πολιτισμός ή πολλοί;

Ποιος λέει ότι ο κόσμος την επόμενη χιλιετία θα είναι διαφορετικός; Το μέλλον μπορεί να μοιάζει με το παρελθόν. Αυτό είναι το μήνυμα ενός εξέχοντος πολιτικού επιστήμονα, του Samuel Huntington, ο οποίος έγινε ένας παραπλανητικός ιστορικός του κόσμου. Ο Huntington (1993: 22) προέβλεψε στο άρθρο «The clash of civilization» (Η Σύγκρουση των Πολιτισμών), που δημοσιεύθηκε στο *Foreign Affairs*, ότι ο πόλεμος μεταξύ των πολιτισμών θα κυριαρχήσει στην παγκόσμια πολιτική σκηνή: «Τα πλημμελή σύννορα μεταξύ πολιτισμών θα είναι τα πολεμικά μέτωπα του μέλλοντος». Το άρθρο αυτό, που έχει ένα ερωτηματικό στον τίτλο του,

ακολουθήθηκε το 1996 από ένα βιβλίο για την σύγκρουση των πολιτισμών, αυτή την φορά χωρίς ερωτηματικό.

Οι πολιτισμοί στον πληθυντικό αποτελούν το θέμα αυτού του βιβλίου, όμως η διάκριση μεταξύ ενικού και πληθυντικού διατηρεί την σημασία της, και η ιδέα του πολιτισμού στον ενικό επανεμφανίστηκε στο επιχείρημα ότι υπάρχει ένας καθολικός παγκόσμιος πολιτισμός. Αυτό το επιχείρημα δεν μπορεί να διατηρηθεί, αλλά είναι χρήσιμο να το εξετάσουμε, όπως θα γίνει στο τελευταίο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου, κατά πόσο ή όχι οι πολιτισμοί γίνονται πιο πολιτισμένοι (Huntington, 1996: 41).

Ο Huntington σωστά είναι δύσπιστος για τα όνειρα περί ηθικής προόδου, αλλά σφάλλει αν υποθέτει ότι αυτά τα όνειρα έχουν ακόμη και σήμερα κάποια βαρύνουσα υπόσταση. Η παγκόσμια υπόθεση δεν πιστεύει ότι ο πολιτισμός είναι μια διαδικασία που δημιουργεί καλύτερους ανθρώπους. Ο οικουμενικός, επιστημονικός, τεχνικός, νομικός, οικονομικός πολιτισμός που άρχισε να περιγράφει ο Paul Ricoeur (1965: 281) το 1961 δεν φτιάχνει έναν τέλειο κόσμο. «Ένας μοναδικός, παγκόσμιος πολιτισμός» (Ricoeur, 1965: 271) παίζει αποφασιστικό ρόλο στην πρόοδο, δίνοντας στους ανθρώπους μια ουσιαστική πρόσβαση σε εργαλεία παγκόσμιας επικοινωνίας, αλλά όχι και πρόσβαση στο «ευ ζειν», μεταδίδει εικόνες πλούτου και μιζέριας σε ολον τον κόσμο αλλά όχι τις συνθήκες ισότητας.

Οι πολιτισμοί στον πληθυντικό είναι οι πολιτισμοί του Huntington, παγκόσμιες ιστορικές οντότητες που ήταν πάντοτε παρούσες όπως και οι συγκρούσεις τους. Ο πολιτισμός στον ενικό είναι ο πολιτισμός του παρόντος, ένα νέο είδος που δεν είχαμε ξαναδεί. Το μυκήλιο του παγκόσμιου πολιτισμού άρχισε να εξαπλώνεται παντού στον κόσμο και γύρω από την υδρόγειο το τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα. Αυτός ο πολιτισμός δεν ανήκει στο μέλλον, αλλά είναι παρών σήμερα.

Ο Huntington (1996: 41) ορίζει τον πολιτισμό ως «την μέγιστη δυνατή κουλτούρα», ένας σημαντικός ορισμός που θα έπρεπε να λάβουμε υπόψη. Ο ορισμός του Huntington αντανακλά το παρόν νόημα της κουλτούρας και του πολιτισμού: Και οι δύο λέξεις έγιναν σχεδόν συνώνυμες στα αγγλικά τον 20όν αιώνα. Αν ο πολιτισμός είναι μια κουλτούρα στις μέγιστες διαστάσεις της, ο Huntington θα μπορούσε να γράψει για την σύγκρουση «μεγάλων κουλτούρων». Οι έννοιες που προσδίδονται στις δύο λέξεις είναι

τώρα τόσο παρόμοιες, που εναπόκειται στο ίδιο το άτομο να διαλέξει την έννοια που θα χρησιμοποιήσει. Η διαφορά που απομένει μεταξύ πολιτισμού και κουλτούρας είναι διαφορά μεγέθους. Οι κουλτούρες μπορεί να είναι πολύ μικρές, ενώ οι πολιτισμοί αποτελούν πάντα μεγάλες συσσωρεύσεις. Αυτό εξηγεί την επιλογή του Huntington για την λέξη «πολιτισμός». Φαντάζεται μεγάλες συγκρούσεις ανάμεσα σε μεγάλες μονάδες κουλτούρας, που τις ονομάζει πολιτισμούς σύμφωνα με την παράδοση της παγκόσμιας ιστορίας και την τωρινή χρήση του όρου¹.

Σαρκαστικές παρατηρήσεις, όπως «ο πολιτισμός είναι μια οντότητα κουλτούρας, πέραν της Γερμανίας» (Huntington, 1996: 41), κατέστησαν το βιβλίο του Huntington διάτρητο και προκαλούν διαφωνίες. Τι θέλει να πει; Ένα τμήμα της απάντησης δίδεται από το *bon mot* του Huntington, που υπονοεί ότι ο κάθε ένας στον κόσμο μπορεί να δει την ενότητα πολιτισμού και κουλτούρας, εκτός από τους Γερμανούς που είναι ακόμη στο σκοτάδι. Το άλλο τμήμα της απάντησης είναι:

Οι Γερμανοί διανοούμενοι του 19ου αιώνα τράβηξαν μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον πολιτισμό, που περιελάμβανε μηχανικούς, τεχνολογικούς και υλικούς παράγοντες, και την κουλτούρα, η οποία περιελάμβανε αξίες, ιδέες και τις υψηλότερες πνευματικές καλλιτεχνικές, ηθικές αρετές της κοινωνίας. Η διάκριση παρέμεινε στην γερμανική σκέψη, αλλά δεν έγινε δεκτή από κανέναν άλλο.

Τι μπορώ να πω; Ο Huntington έχει δίκιο. Και εγώ επίσης διαχωρίζω την κουλτούρα από τον πολιτισμό.

Ο σαρκασμός του Huntington είναι ένα καλό παράδειγμα για τις σκιές που μπορεί να δημιουργήσει η ιστορία. Η γερμανική προπαγάνδα κατά την διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου επινόησε την διαφορά μεταξύ της γερμανικής *Kultur*, ένα πράγμα αγαθό, βαθύ και δυνατό, και του δυτικού πολιτισμού, ένα κακό πράγμα, έναν εθισμό στο ανούσιο και στον υλισμό. Αυτός ο πόλεμος των λέξεων εξακολουθεί να παραμένει στο κεφάλι του Huntington. Παρόλα αυτά, για μια πιο ολοκληρωμένη περιγραφή της κουλτούρας και του πολιτισμού πρέπει να ψάξουμε βαθύτερα και να φέρουμε στην επιφάνεια παλαιότερες πηγές του 18ου και του 19ου αιώνα.

Κουλτούρα και πολιτισμός

Πώς προέκυψαν οι διαφορετικές ερμηνείες της κουλτούρας και του πολιτισμού, και τι αρχικά σήμαιναν; Τονίζω τρία σημαντικά σημεία. Η πρώτη αλλαγή έλαβε χώρα στην Γερμανία γύρω στο 1750 και καθιέρωσε την κουλτούρα ως κοινωνική και ηθική καλλιέργεια. Η δεύτερη αλλαγή ήταν και πάλι γερμανική και μετέτρεψε την κουλτούρα σε όπλο στο τέλος του 18ου αιώνα, αρχικά εναντίον της γερμανικής αριστοκρατίας και στην συνέχεια εναντίον του Γαλλικού Έθνους. Η τρίτη αλλαγή ήταν αναλυτική. Αρκετοί συγγραφείς προσπάθησαν να βρουν ένα αντικειμενικό νόημα για την κουλτούρα και τον πολιτισμό. Αυτή η αναλυτική αντίληψη σταθεροποιήθηκε κατά την Μεσοπολεμική περίοδο με τις διευκρινιστικές επεμβάσεις του Alfred Weber και του Robert Merton.

Η εφαρμογή της κουλτούρας στην κοινωνία

Ο Alfred Kroeber και ο Clyde Kluckhohn (1952: 149) κατέγραψαν 164 διαφορετικούς ορισμούς της κουλτούρας. Θα μπορούσαν να ξεχωρίσουν πάνω από 300 ορισμούς, αλλά επέλεξαν να τους λογαριάσουν πιο συντηρητικά. Ήταν τυχεροί που η έρευνά τους έλαβε χώρα κατά την δεκαετία του 1950, αρκετά πριν την έλευση των πολιτιστικών σπουδών. Ο πλούτος απόψεων για την κουλτούρα και τον πολιτισμό είναι πραγματικά συγκλονιστικός, και επιτρέπει σε κάποιον να σκεφτεί οτιδήποτε σχετικά με αυτά τα θέματα. Παρόλα αυτά κάποιες ενδιαφέρουσες ιδέες για την κουλτούρα και τον πολιτισμό ανέκυψαν με την πάροδο του χρόνου.

Η λέξη κουλτούρα προέρχεται από την λατινική λέξη *cultura*, η οποία προέρχεται από το ρήμα *colere*, που σημαίνει φροντίζω. Η *cultura* οδηγεί στην καλλιέργεια. Η λέξη απευθυνόταν σε αυτούς που ασχολούνταν με την γεωργία καλλιεργώντας και διαχειριζόμενοι την γη. Η νεωτεριστική χρήση της κουλτούρας στην κοινωνία και την ιστορία έλαβε χώρα πρώτα στα γερμανικά κείμενα μετά το 1750. Αρχικά, δεν γραφόταν με «k» αλλά με «c», και σήμαινε κοινωνική και ηθική καλλιέργεια. Παρόλα αυτά, πριν το 1750, η «ανθρώπινη καλλιέργεια» καλυπτόταν στα γαλλικά, στα αγγλικά και στα γερμανικά κείμενα από την λέξη «πολιτισμός», η οποία προέρχεται από τις λατινικές λέξεις *civis*, *civilis*, *civitas*, *civilitas*.

Η λέξη αυτή δεν προέρχεται από τα κλασσικά λατινικά. Σύμφωνα με τον Kluckhohn και τον Kroeber, η λέξη «πολιτισμός» ήταν μια Αναγεννησιακή μορφοποίηση που έλαβε χώρα στο εσωτερικό των λατινογενών γλωσσών, «πιθανότατα των γαλλικών, και προέρχεται από το ρήμα *civiliser*, που σημαίνει πετυχαίνω ή μεταδίδω εξευγενισμένους τρόπους, αστικοποίηση και βελτίωση» (Kroeber και Kluckhohn, 1952: 145).

Η προσθήκη της κουλτούρας στον πολιτισμό μετά το 1750 αποτέλεσε αποκλειστικά μια γερμανική υπόθεση μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα. Ο Kant και αρκετοί άλλοι Γερμανοί διανοητές χρησιμοποιούσαν την λέξη *Cultur* και τα παράγωγά της για να μιλήσουν για την ανθρώπινη καλλιέργεια. Οι συγγραφείς που έγραφαν στα αγγλικά και στις λατινογενείς γλώσσες χρησιμοποιούσαν την λέξη πολιτισμός. Μέχρι εδώ δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα, παρά μόνο μια τοπική παραλλαγή. Αντί για μια λέξη, υπήρχαν τώρα δυο λέξεις στα γερμανικά για την ανθρώπινη καλλιέργεια: Η λέξη *Cultur* που αντιστοιχεί σε μια οργανική, και η λέξη *Zivilisation* που αντιστοιχεί σε μια αστική και πολιτική έννοια. Προσέξτε όμως την ειρωνεία, ότι η κατανόηση του πολιτισμού ως κουλτούρα, για την οποία ο Huntington είναι τόσο περήφανος, προέρχεται από μια σημασιολογική καινοτομία γερμανικής καταγωγής.

Η εξάπλωση του νέου νοήματος της κουλτούρας από την Γερμανία σε άλλες χώρες ήταν αργή και διήρκεσε από το 1850 μέχρι το 1950. Η πρώτη μεγάλη χρήση του όρου έξω από την Γερμανία συνέβη το 1871 με την δημοσίευση του «Primitive Culture» από τον Άγγλο ανθρωπολόγο Edward Burnett Tylor (1832-1917). Ο Tylor αμφιταλαντευόταν μεταξύ κουλτούρας και πολιτισμού, αλλά τελικά διάλεξε να χρησιμοποιήσει την κουλτούρα στον τίτλο του βιβλίου του. Στον πρόλογό του (Tylor, 1958a: 1) δεν έκανε διάκριση μεταξύ των δύο λέξεων: «Κουλτούρα ή πολιτισμός, έτσι όπως κατανοούνται από την ευρύτερη εθνογραφία, αποτελούν το πλήρες σύμπλεγμα που περιλαμβάνει γνώσεις, πιστεύω, τέχνες, ήθη, νόμους και έθιμα καθώς και συνήθειες επίκτητες στον άνθρωπο ως μέλος της κοινωνίας». Ο Kroeber και ο Kluckhohn (1952: 147), ονόμασαν αυτή την διατύπωση «την πρώτη, τυπική, σαφή ερμηνεία της κουλτούρας» και «γέννηση της επιστημονικής έννοιας».

Παρόλα αυτά, ο τίτλος του Tylor δεν είναι μόνο αξιοσημείωτος για την χρήση της λέξης «culture», αλλά και για την λέξη «primitive». Ο συνδυασμός των δυο λέξεων ήταν περιεργός. Τι σήμαινε; Σύμφωνα με τον Paul Radin το «primitive» είχε σκοπό να

δηλώσει τις απαρχές της κουλτούρας². Ακόμη περισσότερο, ο Tylor σκεφτόταν την κουλτούρα και τον πολιτισμό με όρους κοινωνικής εξέλιξης. Δούλεψε με την ιδέα της προόδου από «πολιτισμό των κατώτερων φυλών» σε «πολιτισμό των ανώτερων εθνών». Ο Tylor επέλεξε την κουλτούρα, γιατί η έννοια που χρησιμοποιούσε για τον πολιτισμό δεν θα του επέτρεπε να κατασκευάσει ένα προοδευτικό ιστορικό αφήγημα απλοϊκής απαρχής, που καταλήγει στις υψηλότερες μορφές ανάπτυξης. Ο πολιτισμός θα υπονοούσε ένα πολύ υψηλό επίπεδο απαρχής της ανθρώπινης κοινωνίας. Γι' αυτό ο λιγότερο απαιτητικός όρος έγινε αντικείμενο της εθνογραφίας και η εθνογραφία η «επιστήμη της κουλτούρας». Αυτή η «επιστήμη» δεν σχεδιάστηκε απλώς για να μελετάει τις απαρχές της κουλτούρας. Υποτίθεται ότι θα «*συνέχιζε την προοδευτική δουλειά των προηγούμενων χρόνων*» και θα ξερίζωνε τις «*πρωτόγονες*» παραδόσεις. Η εθνογραφία του Tylor ήταν μια «*μεταρρυθμιστική επιστήμη*», που προχώρησε πέρα από «*υπολείμματα της ακατέργαστης παλιάς κουλτούρας που είχαν μετατραπεί σε επικίνδυνες προκαταλήψεις*» και τα επισήμανε με σκοπό να τα καταστρέψει (Tylor, 1958b: 539).

Η καινοτόμος χρήση της λέξης «κουλτούρα» από τον Tylor έγινε γρήγορα αποδεκτή από τους ανθρωπολόγους, αλλά όχι και από τους ουμανιστές και λεξικογράφους της Αγγλίας και της Γαλλίας³. Νέες ερμηνείες της κουλτούρας και του πολιτισμού άρχισαν να εμφανίζονται σιγά-σιγά⁴. Ο Kroeber και ο Kluckhohn (1952: 149) παρατήρησαν με έκπληξη ότι τίποτα δεν συνέβη μετά τον Tylor για 32 χρόνια: «*Η μεγάλη ακινησία μετά τον Tylor είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακή. Σε αυτά τα χρόνια, η λέξη κουλτούρα είχε αρχίσει να χρησιμοποιείται από κάθε είδους Γερμανούς διανοούμενους. Δεν χρειάζεται παρά να ξεφυλλίσουμε την παλιά σειρά του 1888-98 του American Anthropologists για να βρούμε τον όρο ακόμη και μέσα σε τίτλους άρθρων*». Οι συγγραφείς ανακάλυψαν, ότι σχεδόν όλοι οι νέοι ορισμοί (το 96%) εμφανίστηκαν τα τελευταία δυο πέμπτα των ογδόντα ετών που κάλυψε η έρευνά τους.

Η καταγωγή του γερμανικού ανταγωνισμού μεταξύ των όρων *Kultur* και *Zivilisation*

Τώρα, πώς έλαβε χώρα η γνωστή γερμανική αντίθεση της κουλτούρας και του πολιτισμού; Πώς μπόρεσαν οι Γερμανοί, από την μια πλευρά να προσθέσουν την κουλτούρα στον πολιτισμό και

από την άλλη να αντιπαραθέσουν την κουλτούρα στον πολιτισμό; Το βιβλίο του Norbert Elias, «Über den Prozeß der Zivilisation», δίνει την απάντησή⁵. Ο λόγος που οδήγησε στην διαφορά μεταξύ του γαλλικού όρου *civilisation* και του γερμανικού όρου *Kultur* δεν ήταν εθνικιστικός, η μεταδοτική πολιτική ασθένεια του 19ου αιώνα, αλλά η σύγκρουση των διαφωτισμένων Γερμανών πολιτών με το παλαιό καθεστώς.

Τα γαλλικά ήταν η γλώσσα της κυρίαρχης άρχουσας τάξης σε όλα τα γερμανικά κράτη και όλης της Ευρώπης κατά τον 18ο αιώνα. Ο Φρειδερίκος ο Μέγας έγραψε γύρω στο 1780 για την γερμανική γλώσσα και την εξέδωσε στα γαλλικά («De la littérature allemande»). Σάρκασε την γερμανική τοπική διάλεκτο ως «ημι-βάρβαρη» γλώσσα (κάθε τοπική ομάδα είναι πεπεισμένη ότι η τοπική της διάλεκτος είναι η καλύτερη) και θρηνούσε για την κακογουστιά των κατώτερων γερμανόφωνων τάξεων, που ενθουσιάζονταν από την γερμανική μετάφραση του Shakespeare (η απαίσια δουλειά του Shakespeare...αντάξια των αγρίων του Καναδά). Απέρριψε το βιβλίο του Goethe «Götz von Berlichingen» ως «αντιπαθητικές απομιμήσεις αυτών των άσχημων αγγλικών κομματιών» και δεν μπορούσε να καταλάβει γιατί το κοινό –*le parterre*– απαιτούσε την επανάληψη αυτών των «ανοησιών» (*ces dégoûtantes platitudes*). Ο Φρειδερίκος συνέχισε να μιλά «με την ίδια ειλικρίνεια», ή καλύτερα περιφρόνηση, για την ποιότητα των γερμανικών πανεπιστημίων (Elias, 1994: 10-12). Η διατριβή του βασιλιά και οι κλασσικές εργασίες της γερμανικής φιλοσοφίας και λογοτεχνίας από τους Kant, Goethe και Schiller εμφανίσθηκαν την ίδια περίοδο, αλλά ανήκαν σε διαφορετικούς κόσμους. Η γνώμη του Φρειδερίκου αντανakλούσε την «αριστοκρατική παράδοση της προ-εθνικής αυλικής κοινωνίας», ενώ ο Kant και οι διανοούμενοι του κύκλου του εξέφραζαν με σαφήνεια τις αξίες μιας αστικής κοινωνίας. Ο γερμανικός ανταγωνισμός ανάμεσα στην κουλτούρα και τον πολιτισμό αναπτύσσεται σε αυτό το γενικό πλαίσιο.

Το 1784, τέσσερα χρόνια μετά το βιβλίο του Φρειδερίκου, ο Kant έγραψε στο «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose» (Ιδέα για μια Οικουμενική Ιστορία με Κοσμοπολίτικο Σκοπό): «Είμαστε **καλλιεργημένοι** (*cultivated*) σε μεγάλο βαθμό με τις τέχνες και την επιστήμη. Είμαστε **πολιτισμένοι** (*civilized*) σε σημείο υπερβολής σε όλα τα είδη κοινωνικής ευγένειας και καλών τρόπων. Αλλά είμαστε ακόμη πολύ μακριά από το σημείο που θα θεωρούσαμε τους εαυτούς μας ηθικά ώριμους». Και προσθέτει:

«Ενώ η ιδέα της ηθικότητας είναι πράγματι παρούσα στην κουλτούρα, μια εφαρμογή αυτής της ιδέας που εκτείνεται μόνο στην εμφάνιση της ηθικότητας, όπως η αγάπη για την τιμή και την εξωτερική ευπρέπεια, ισοδυναμεί απλώς με πολιτισμό». Η κριτική του Kant για «έξωθεν ευπρέπεια» και για υψηλή καλλιέργεια για χάρη της «κοινωνικής ευγένειας» ήταν μια σχεδόν απροκάλυπτη επίθεση στην εθιοτυπία του παλαιού καθεστώτος⁶.

Η γερμανική αντίληψη για σημαντική διαφορά μεταξύ της kultur και του zivilisation αποκρυσταλλώθηκε στο μνημειώδες έργο του Kant. Η κουλτούρα συσχετίστηκε με τους υψηλότερους στόχους της ηθικής καλλιέργειας και ο πολιτισμός απλώς με την καλή συμπεριφορά (η *Hoflichkeit* του αυλικού). Στο βάθος αυτού βρισκόταν μια οξεία κοινωνική σύγκρουση, η ταξική πάλη μεταξύ της αστικής τάξης και της αριστοκρατίας. Αυτό άλλαξε μετά την Γαλλική Επανάσταση και κυρίως μετά τον Ναπολέοντα («Στρατιώτες επιχειρείτε μια κατάκτηση με ανυπολόγιστες συνέπειες για τον πολιτισμό»). Ως αποτέλεσμα, η γερμανική κατανόηση της διχοτόμησης κουλτούρας/πολιτισμού άλλαξε από πρωταρχικά ηθική και κοινωνική σε πρωταρχικά εθνική⁷.

Ανάλυση της «κουλτούρας» και του «πολιτισμού»

Η διαθεσιμότητα των δυο συγγενικών όρων προκάλεσε ζωνρό ενδιαφέρον. Αρκετοί ακαδημαϊκοί συγγραφείς ένιωθαν υποχρεωμένοι να προσπεράσουν την εμπόλεμη χρήση της «κουλτούρας» και του «πολιτισμού», και να ταυτοποιήσουν κάθε λέξη με μια διακριτή πλευρά της ανθρώπινης ιστορίας. Το βιβλίο του Oswald Spengler «Der Untergang des Abendlandes», που εκδόθηκε το 1918, παρόλα αυτά αποτελεί εξαίρεση σε μια ειρηνική και αναλυτική ερμηνεία, καθώς επινοεί ένα μοναδικό μίγμα ανάλυσης και πολεμικής.

Ο Spengler συνδύασε την λαϊκή γερμανική αντιπάθεια για τον πολιτισμό, κατά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, με την θεωρία του για μια αναπόφευκτη πρόοδο από την κουλτούρα στο πολιτισμό. Το βιβλίο «The Decline of the West» (Η Παρακμή της Δύσης) θα έπρεπε να τιτλοφορηθεί «η παρακμή όλων των πολιτισμών». Η κουλτούρα και ο πολιτισμός είναι κρίσιμες φάσεις στην ζωή όλων των *Hochkulturen*, που είναι ο γερμανικός όρος για τους παγκόσμιους πολιτισμούς, και ο Spengler καταμέτρησε οχτώ⁸. Διέκρινε ένα «πρόβλημα του πολιτισμού», λέγοντας ότι κάθε *Hochkultur* θα έχανε τελικά την ψυχή της κατά την διάρκεια της αστικοποίησης

και θα έπρεπε να πεθάνει αφού ολοκλήρωνε την φάση του πολιτισμού. Ο πολιτισμός είναι το τελευταίο στάδιο μιας *Hochkultur*, και η έμφυτη (αστική) αυτοκαταστροφική τάση του πολιτισμού είναι παρόμοια με φυσικό νόμο⁹. Έτσι, η Σπενγκλεριανή «παρακμή» είναι η μοίρα όλων των παγκόσμιων πολιτισμών. Οι κυκλικές θεωρίες της ιστορίας τείνουν να είναι προβλέψιμες και η θεωρία του Spengler για την παγκόσμια ιστορία δεν αποτέλεσε την εξαίρεση του κανόνα. Η μοίρα της Δύσης είχε προκαθοριστεί από την Σπενγκλεριανή «λογική του χρόνου» (1965: 6).

Πόσο προχωρημένη ήταν η «δυτική κουλτούρα» στις αρχές του 20ού αιώνα; Ήταν ακόμη στην νεανική φάση της κουλτούρας ή είχε αρχίσει να γερνάει βρισκόμενη στην φάση του πολιτισμού, τα υψηλότερα επιτεύγματα της οποίας θα έπρεπε θεωρητικά να αποτελούν τα διοικητικά επιτεύγματα και η εφαρμογή της επιστήμης στην παραγωγική διαδικασία; Ο Spengler δεν άφησε καμία αμφιβολία. Η δυτική κουλτούρα είχε κάνει την μετάβαση από τον «άνθρωπο της κουλτούρας» στον «άνθρωπο του πολιτισμού» στις αρχές του 19ου αιώνα¹⁰. Η σκοτεινή προοπτική του Spengler προστέθηκε στον άκριτο ηρωικό μηδενισμό του 1920. Η συνδυασμένη ορμή του ευφρόδους *memento mori* της κουλτούρας, και η Νιτσεϊκή κριτική του πολιτισμού είχαν σημαντική επιρροή στην Γερμανία της Βαϊμάρης, αλλά όχι και στο εξωτερικό¹¹.

Η αναζήτηση μιας αντικειμενικής πραγματικότητας πίσω από την κουλτούρα και τον πολιτισμό επικεντρώθηκε στην ανθρώπινη σχέση με την φύση. Ο Paul Barth (1922: 597-613) άσκησε κριτική στις ιδέες των Herder, Humboldt, Guizot, E. du Bois-Reymond, Morgan, Ferguson, Tylor και Buckle, στην τεράστια και χαοτική μονογραφία του, «Philosophy of History as Sociology» (Η Φιλοσοφία της Ιστορίας ως Κοινωνιολογία). Αναγνώρισε το έργο του Wilhelm von Humboldt «Über die Kawisprache» (1836), ως το πρώτο λόγιο έργο για τον περιορισμό της υπερβολικής χρήσης του όρου κουλτούρα. Ο Humboldt περιόρισε την κουλτούρα στον έλεγχο της φύσης μέσω της επιστήμης και της τεχνολογίας (*Kunst*), και τον πολιτισμό στον εξανθρωπισμό των ανθρώπων (*Vermenschlichung der Völker*). Η εξίσωση της κουλτούρας με την ανθρώπινη επιρροή πάνω στο φυσικό περιβάλλον (εξωτερική φύση) και του πολιτισμού με την προοδευτική βελτίωση των βασικών ανθρώπινων παρορμήσεων (εσωτερική φύση) συνεχίστηκε στην Γερμανία από άλλους συγγραφείς του 19ου αιώνα και τελικά και από τον ίδιο τον Barth¹². Ο Lester Ward και ο Albion Small εισήγαγαν την

διάκριση του Humboldt στην αμερικάνικη κοινωνιολογία γύρω στα 1900 (Kroeber και Kluckhohn, 1952: 15ff., 147).

Ο Alfred Weber, που είχε αρχίσει να διαλογίζεται για την κουλτούρα και τον πολιτισμό πριν τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, επέστρεψε στο θέμα μετά από τα χρόνια του πολέμου και την εντύπωση που είχε προκαλέσει ο Spengler με το «Untergang». Η αντίδρασή του στο έργο του Spengler ήταν αρνητική. Ο Weber αντέστρεψε την αρχική ερμηνεία του 19ου αιώνα και απέδωσε στον πολιτισμό ό,τι είχε αποδώσει ο Humboldt στην κουλτούρα, συνδέοντάς την με την αυτόνομη δημιουργικότητα της εσωτερικής φύσης, και τον πολιτισμό με την εξημέρωση της εξωτερικής φύσης. Ο Weber αντιλήφθηκε την πολιτισμική διαδικασία ως μια συσσωρευτική προσπάθεια που είναι προορισμένη να αυξήσει τον ανθρώπινο έλεγχο πάνω στο περιβάλλον, ενώ αντιθέτως θεώρησε ότι η κουλτούρα ανήκει σε μια μη-συσσωρευτική σφαίρα ζωής κάτω από την επίδραση κινούμενων στόχων και υποκειμενικών συναισθημάτων (Weber, 1920). Η Βεμπεριανή προσέγγιση επηρέασε έναν αριθμό Γερμανών μελετητών¹³, καθώς και τους Αμερικανούς κοινωνιολόγους Robert Morrison MacIver, Howard Odum και Robert Merton.

Ο Merton (1936: 103) απέρριψε την ανθούσα κοινωνιολογική και ανθρωπολογική διάκριση μεταξύ υλικής και μη-υλικής κουλτούρας, και αναγνώρισε την «υψηλή κοινωνιολογική αξία» των κατηγοριών του Weber και του MacIver σε ένα από τα πρώτα του άρθρα. Επαναδιατύπωσε την θέση του Weber, ότι: «Ο πολιτισμός είναι απλά ένα σώμα πρακτικών και διανοητικών γνώσεων και ένα σύνολο τεχνολογικών μέσων για την χειραγώγηση της φύσης. Η κουλτούρα περιλαμβάνει διαμορφώσεις αξιών, κανονιστικών αρχών και ιδεώδη ιστορικάς μοναδικά» (Merton, 1936: 110). Ο Merton τόνισε ότι η κουλτούρα και ο πολιτισμός είναι «αναλυτικές, αφηρημένες έννοιες», ότι συγκεκριμένα φαινόμενα «μπορεί να μετέχουν και στα δύο» και ότι «ουσιώδης αλληλεπίδραση» μπορεί να λάβει χώρα ανάμεσα σε «στοιχεία του συγκεκριμένου όλου». Επέκρινε την υπονοούμενη «θεωρία της προόδου» του Weber και τόνισε ότι ο ρυθμός της πολιτισμικής ανάπτυξης δεν πρέπει να ερμηνευτεί ως μια ανεξάρτητη μεταβλητή, γιατί η «αλληλεξάρτηση» ανάμεσα στις σφαίρες του πολιτισμού και της κουλτούρας μπορεί να έχουν αντιπαραγωγικά αποτελέσματα¹⁴.

Η πλούσια εννοιολογική ιστορία της κουλτούρας και του πολιτισμού δείχνει τρεις σημαντικές αλλαγές. Η πρώτη αλλαγή καθόριζε την κουλτούρα ως κοινωνική και ηθική καλλιέργεια, και δημι-

ούργησε μια επιτυχημένη καινοτομία, τόσο επιτυχημένη που η κουλτούρα έγινε τώρα ο ηγεμονικός όρος για όλα τα ανθρώπινα πράγματα. Η δεύτερη πολεμική αλλαγή παρέμεινε μια γερμανική ιδιαιτερότητα: Μετάτρεψε την κουλτούρα σε ένα όπλο, αρχικά εναντίον του εσωτερικού αντίπαλου της γερμανικής αστικής τάξης και κατόπιν εναντίον του εξωτερικού εχθρού της στην αριστερή πλευρά του Ρήνου. Η τρίτη αλλαγή ήταν λιγότερο ιδιοσυγκρασιακή και περισσότερο αναλυτική, παραμέρισε την επιθετική χρήση της κουλτούρας και του πολιτισμού και βρήκε ένα «αντικειμενικό» νόημα για κάθε έναν από τους δυο όρους. Η αναλυτική κατανόηση «αναποδογυρίστηκε» στις αρχές του 20ού αιώνα, αλλά έχει παραμείνει σταθερή από τότε. Ο Weber και ο Merton προσέδωσαν στον πολιτισμό μια τεχνολογική και στην κουλτούρα μια συμβολική χροιά.

Ένας πολιτισμός / πολλές κουλτούρες

Μπορεί κάποιος να μιλήσει για τον πολιτισμό και την κουλτούρα χωρίς να προϋποθέτει έναν ουσιαστικό σύνδεσμο ανάμεσα στις λέξεις και τον κόσμο; Πιστεύω πως ναι. Μπορεί κάποιος να ανέβει στους ώμους του Weber και του Merton και να παρατηρήσει το ισχύον πιο καθαρά από ό,τι ο Huntington; Για, να δούμε. Ο Weber και ο Merton χρησιμοποιούν την κουλτούρα και τον πολιτισμό. Το να σταθούμε στους ώμους αυτών των γιγάντων, μας δίνει μια ολοκληρωμένη «διοπτρική» θέα του όλου. Είμαστε υποχρεωμένοι να διακρίνουμε έναν κόσμο που κατοικείται από δύο ειδών αλληλεξάρτητα πράγματα: πολλαπλές κουλτούρες με εναλλακτικούς τρόπους συμβολισμού και έναν παγκόσμιο πολιτισμό με εκτεταμένα τεχνοεπιστημονικά διαδίκτυα.

Όμως τι γίνεται με τον Huntington; Έχει σκαρφαλώσει στους ώμους του Spengler και του Toynbee. Ο Spengler και ο Toynbee έχουν μια αντίληψη παραμερισμού της κουλτούρας, η οποία δίνει στον Huntington μια περιορισμένη, «μονοπτρική» άποψη του κόσμου. Παρατηρώντας τον κόσμο από ψηλά, ο Huntington βλέπει έναν κόσμο γεμάτο από κουλτούρες, μικρές και μεγάλες. Απλώς αποκαλούμε τις μεγαλύτερες «πολιτισμό». Μη έχοντας παρά μόνο μια κατηγορία, την κουλτούρα, ο Huntington δεν έχει άλλη επιλογή όσον αφορά την τεχνοεπιστήμη: Πρέπει να συνδεθεί με την κουλτούρα, κατά προτίμηση την δυτική κουλτούρα, και μάλιστα με την πιο ισχυρή χώρα, τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής.

Η Σπεγκλεριανή πεποίθηση ότι «όλοι οι πολιτισμοί περνούν από παρόμοιες διαδικασίες ανάπτυξης, ακμής και παρακμής» (Huntington, 1996: 311) και ότι ο δικός μας «είναι ένας ώριμος πολιτισμός στο χείλος της παρακμής» (Huntington, 1996: 304) δημιουργεί ένα πρόβλημα για τον Huntington. Αν η δυτική τεχνοεπιστήμη απλωνόταν σε ανταγωνιζόμενες κουλτούρες ή πολιτισμούς –και προφανώς έτσι συμβαίνει–, θα τους έδινε ένα πολύ ισχυρό εργαλείο και θα επιτάχυνε την παρακμή της Δύσης. Ο Huntington δεν έχει άλλη επιλογή από το να υπερασπιστεί δυναμικά την τεχνοεπιστημονική υπεροχή του δυτικού πολιτισμού με αληθινά όπλα: «*Το να προφυλάξουμε τον δυτικό πολιτισμό εν όψει της παρακμής της δυτικής δύναμης, είναι προς το συμφέρον των Ηνωμένων Πολιτειών και των Ευρωπαϊκών χωρών... να διατηρήσουμε την δυτική τεχνολογική και στρατιωτική ανωτερότητα έναντι άλλων πολιτισμών*» (Huntington, 1996: 311ff).

Θα είχαμε όμως μια καλύτερη επιλογή και κοσμοθεωρία χωρίς το σύμπτωμα «παγκόσμιος πόνος» (*Weltschmerz*). Μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ πολιτισμού και κουλτούρας, και να ορίσουμε την κοινωνική κατασκευή του νοήματος ως έργο της κουλτούρας, και την τεχνοεπιστημονική διαχείριση της φύσης (περιλαμβάνοντας και την «δεύτερη φύση») ως έργο του πολιτισμού¹⁵. Το γεγονός ότι η τεχνοεπιστήμη είναι ένα ξέφρενο παγκόσμιο παιχνίδι, σημαίνει ότι ο πολιτισμός εξελίσσεται από τοπική σε πλανητική κλίμακα. Μπορούμε να τοποθετήσουμε τον αναδυόμενο παγκόσμιο πολιτισμό στην πολλαπλότητα των τοπικών κουλτούρων και όλες τις τοπικές κουλτούρες στον χώρο του παγκόσμιου πολιτισμού. Δεν είναι απαραίτητο να δείξουμε προτίμηση σε κανένα από τα δυο, παγκόσμιο πολιτισμό ή τοπικές κουλτούρες: Μπορούμε να εξετάσουμε και τις δυο και να ξεχωρίσουμε μεταξύ πολιτισμού και κουλτούρας τόσο αναλυτικά, όσο και σε σχέση με τις λειτουργίες τους. Έτσι μπορούμε να σταθμίσουμε και να εξισορροπήσουμε την κανονιστική ανωτερότητα του πολιτισμού πάνω στην κουλτούρα, αλλά συγχρόνως να διατηρήσουμε μια σημαντική διάκριση και να μελετήσουμε πώς η αλληλεξάρτηση μεταξύ του παγκόσμιου συστήματος και του τοπικού σαρκίου λειτουργούν σε διαφορετικούς χώρους.

Για να συλλάβουμε την σημερινή μεγάλη εικόνα της κουλτούρας και του πολιτισμού απαιτείται η εξερεύνηση της τεχνοεπιστήμης. Η τεχνοεπιστήμη είναι ένα υβρίδιο επιστημονικής τεχνολογίας και τεχνολογικής επιστήμης¹⁶. Η επιστήμη των υπολογιστών αποτελεί ένα καλό παράδειγμα, γιατί συγχωνεύει την τεχνολογική έρευνα

της φύσης με τον επιστημονικό σχεδιασμό μηχανημάτων. Η τεχνο-επιστήμη έγινε η κινητήριος δύναμη του πολιτισμού τον 20όν αιώνα και είναι προορισμένη να παίξει έναν ακόμη μεγαλύτερο ρόλο στο μέλλον. Παρόλα αυτά, δεν θα έπρεπε ούτε να την υπερεκτιμήσουμε, ούτε να υποτιμήσουμε την περίπτωσή της. Η υπερεκτίμησή της είναι γνωστή ως τεχνολογικός ντετερμινισμός (Smith και Marx, 1994). Η αιτιοκρατική αντίληψη είναι αρκετά δημοφιλής ανάμεσα στους κύκλους των δημοσιογράφων και μερικών μεταμοντερνιστών, και λιγότερο ανάμεσα στους κύκλους επαγγελματιών της επιστήμης και της τεχνολογίας¹⁷. Η υποτίμηση της επιστήμης δεν έχει ιδιαίτερο τίτλο. Αρκετοί ιστορικοί και κοινωνικοί επιστήμονες αφήνουν την επιστήμη και την τεχνολογία απλά στους ειδικούς, οι οποίοι, με την σειρά τους είναι ικανοποιημένοι παραμένοντας ανενόχλητοι στα περιθώρια του επαγγέλματός τους.

Η ολοκληρωμένη, διοπτρική θέαση μας επιτρέπει να διακρίνουμε μεταξύ του παγκόσμιου όλου και των τοπικών μερών του. Μπορούμε να αντιληφθούμε, για παράδειγμα, ότι παγκοσμιοποίηση δεν σημαίνει απαραίτητως αμερικανοποίηση. Πώς αξιολογούμε το γεγονός ότι μια χώρα όπως οι ΗΠΑ, η οποία εξάγει την κουλτούρα της παγκοσμίως, αμφιταλαντεύεται μεταξύ έντονης δημοτικότητας και έντονης αντιδημοτικότητας στις άλλες κουλτούρες, όπου το αυξανόμενο σύνολο των πολιτισμικών πρακτικών χαίρει μιας σχεδόν ανεμπόδιστης παγκόσμιας προσέγγισης; Αν ρίχναμε τα πάντα στο καλάθι της κουλτούρας, δεν θα μπορούσαμε να καταλάβουμε γιατί οι περισσότερες τοπικές κουλτούρες αφήνουν τις πόρτες τους ανοιχτές στην τεχνοεπιστήμη, αλλά προσπαθούν να διαπραγματευτούν μια «πολιτισμική εξαίρεση» για να συγκρατήσουν την εισαγωγή ξένων πολιτισμικών προϊόντων¹⁸. Ο Saddam Hussein εμπόδισε την είσοδο του internet στην χώρα του –αποτελεί λοιπόν το Ιράκ ένα αντι-παράδειγμα στην σχεδόν απεριόριστη παγκόσμια ευρύτητα της τεχνοεπιστήμης; Κάθε άλλο. Ο κύριος Hussein δεν ανησυχεί για την τεχνολογία αυτού του διαδικτύου, αλλά για την «εχθρική» κουλτούρα και το πολιτικό περιεχόμενο που θα μπορούσε να κουβαλήσει στο βασίλειό του.

Πώς μπορεί κάποιος να ξεμπερδέψει το τωρινό μπέρδεμα μεταξύ αμερικάνικης κουλτούρας και παγκοσμιοποίησης; Πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ μιας ισχυρής τοπικής κουλτούρας και ενός παγκόσμιου πολιτισμού. Πάρτε για παράδειγμα το Hollywood και την Microsoft που είναι αμερικάνικα, και που λατρεύονται και μισούνται σε όλο τον κόσμο. Η αμερικάνικη κουλτούρα εκθέτει άλλες

τοπικές κουλτούρες στον τρόπο ζωής της με τις χολυγουντιανές ταινίες και η Microsoft προσφέρει μια τοπική έκδοση των Windows '98 στην Γαλλία. Εδώ βρίσκεται η διαφορά: Οι άνθρωποι αναστατώνονται από την επιβλητική πολιτιστική και οικονομική επέκταση μιας τοπικής δύναμης και όχι από το «άνοιγμα» αρκετών ταυτόχρονων προγραμμάτων στις οθόνες τους, ιδιαίτερα αν η διασύνδεση ανάμεσα στον χρήστη και το λογισμικό είναι προσαρμοσμένη στην τοπική γλώσσα. Μπορούν σήμερα οι ΗΠΑ να είναι πρωτοπόρος της παγκοσμιοποίησης, αλλά η αμερικανοποίηση συμβαίνει σε ένα πολιτιστικό «άλλο», ενώ η παγκοσμιοποίηση λαμβάνει χώρα σε όλα τα πολιτιστικά «άλλα», και στην ίδια την Αμερική.

Αυτή την στιγμή, λίγοι άνθρωποι νοιάζονται για τον παγκόσμιο πολιτισμό –μάλιστα οι περισσότεροι είναι προετοιμασμένοι από την τοπική τους κουλτούρα να απορρίψουν έναν μοναδικό πολιτισμό, ή ακόμη τον θεωρούν επικίνδυνο. Όμως, παγκόσμια μουσική, παγκόσμια e-mail, ανθρώπινα δικαιώματα, πράσινες πολιτικές και άλλες παγκόσμιες επιδιώξεις και ολιστικά συμφέροντα ανοίγουν τον δρόμο για πιο έντονες παγκόσμιες ταυτοποιήσεις (Mazlish, 1997). Συλλογικές συμβολικές ταυτότητες δημιουργούν ένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για το παγκόσμιο περιβάλλον, στο οποίο ζει το ανθρώπινο είδος. Οι άνθρωποι θα μπορούσαν να αγκαλιάσουν τον πολιτισμό αυτού του πλανήτη με τόση αφοσίωση, όση και αυτή που δείχνουν προς τις τοπικές τους κουλτούρες. Αν το κοινό γλωσσικό παιχνίδι των συλλογικών συμβολισμών μπορεί να επιβιώσει σε έναν τοπικό κόσμο που περιβάλλεται από δι-υποκειμενικά νοήματα, τότε μπορεί να επιβιώσει ακόμη και σε έναν παγκόσμιο κόσμο. Το αίσθημα αφοσίωσης για έναν κοινό κόσμο επιτυγχάνεται, διατηρείται και αλλάζει μέσω κοινών συμβολισμών, και τέτοιοι συμβολισμοί μπορούν να δημιουργήσουν μια συναισθηματική ομαδική ταυτότητα. Αυτό που συνέβηκε παλιά, με την κοινωνική κατασκευή του εθνικισμού, μπορεί να συμβεί και πάλι. Μια «φαντασιακή κοινότητα» όλου του πλανήτη είναι εφικτή: Όλο και περισσότεροι άνθρωποι στον κόσμο φτάνουν σε ένα «σημείο να αναλογιστούν ότι ζούν ζωές *παράλληλες* με τις ζωές άλλων σημαντικών ομάδων ανθρώπων» (Anderson, 1991: 188).

Η παγκόσμια ιστορία είχε χαρτογραφήσει την έκταση των προηγούμενων πολιτισμών σε χρηστικούς χάρτες. Από τους πρώτους αστικούς οικισμούς μεταξύ του Τίγρη και του Ευφράτη στην Μεσοποταμία, κατά μήκος του Νείλου στην Αίγυπτο, τον Ινδό και τον Γάγγη στην Ινδία, και τον Κίτρινο Ποταμό στην Κίνα, μέχρι

μεταγενέστερα σύνολα όπως ο ισλαμικός πολιτισμός, οι παγκόσμιοι πολιτισμοί πάντα ήταν χωροταξικά συγκεκριμένοι (με θολά σύνορα). Αυτός ο προφανής, χωρικός περιορισμός όλων των προπαγκόσμιων πολιτισμών (εμφανής σε εμάς, αλλά όχι στους προπαγκοσμιακούς παρατηρητές με την ελάχιστη γνώση της γεωγραφίας του πλανήτη), είναι υπεύθυνος για τον μέχρι σήμερα παραδεξιό ορισμό του πολιτισμού ως μιας «κουλτούρας που χαρακτηρίζει έναν συγκεκριμένο τόπο σε έναν συγκεκριμένο χρόνο»¹⁹.

Ο ειδικός χώρος του παγκόσμιου πολιτισμού είναι όλος ο πλανήτης, γνωστός αλλά «όχι ακόμη πλήρως εξερευνημένος» (NASA, 1977: V) ελεγχόμενος από δορυφόρους και περιβαλλοντικές μετακινήσεις, και εξερευνούμενος από επιστήμονες, δημοσιογράφους και ιδιωτικές εταιρίες. Από τότε που η Σοβιετική Ένωση εκτόξευσε τον πρώτο τεχνητό δορυφόρο το 1957, γενιές δορυφόρων έχουν παγκοσμιοποιήσει τον πόλεμο, την αστική και εμπορική επικοινωνία, την μετεωρολογία και την ωκεανογραφία, την ψυχαγωγία και την διαχείριση του εδάφους. Ο παγκόσμιος πολιτισμός δεν είναι χωρικά συγκεκριμένος και για να βρούμε την σπονδυλική του στήλη πρέπει να ψάξουμε να βρούμε το παγκόσμιο πλαίσιο των τεχνοεπιστημονικών διαδικτιών. Αυτό το απαραίτητο συστατικό στοιχείο καθορίζει τον πολιτισμό της εποχής μας ως ένα αποχωροταξιμένο σύνολο διαδυκτιακών τεχνοεπιστημονικών πρακτικών με παγκόσμια εμβέλεια.

Συνέπειες

Οι παγκόσμιοι πολιτισμοί παύουν να υπάρχουν μόλις καλωδιωθούν στο παγκόσμιο κύκλωμα του internet. Η παγκόσμια υπόθεση εργασίας προβλέπει ότι μετατρέπονται σε τοπικές κουλτούρες στα πλαίσια ενός παγκόσμιου πολιτισμού. Αυτό ανοίγει νέα σύνορα έρευνας: Μπορεί κάποιος να ακολουθήσει το Παγκόσμιο Δίκτυο σε πολιτιστικές περιοχές, οι οποίες στο παρελθόν ήταν γνωστές ως παγκόσμιοι πολιτισμοί, και να μελετήσει τα «παγκόσμια-τοπικά» αποτελέσματα της παγκόσμιας ιστορίας στα επικαλυπτόμενα διαδίκτυα των τοπικών κουλτούρων.

Η μελέτη της παγκόσμιας ιστορίας μπορεί να μετατραπεί σε έναν νέο κλάδο της ιστορίας και της ιστορικής κοινωνιολογίας. Η ερευνητική υπόθεση (Albrow, 1997) της «παγκόσμιας εποχής», υποθέτει ότι οι ιστορικοί και οι κοινωνικοί επιστήμονες συμφω-

νούν, όσον αφορά την κυρίαρχη τάση του παρόντος χρόνου. Για να καταστήσουμε έγκυρη αυτή την υπόθεση πρέπει να αναρωτηθούμε: Ποια είναι η πιο σημαντική δομή ή πρότυπο της σύγχρονης ιστορίας; Η υπόθεση εργασίας μου και η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι: η μαζική ομαδοποίηση των διαδικασιών εξέλιξης της παγκοσμιοποίησης στο τέλος του 20ού αιώνα και η εμφάνιση ενός παγκόσμιου τεχνοεπιστημονικού πολιτισμού.

Το internet παρέχει κρίσιμα αποδεικτικά στοιχεία που υποστηρίζουν την ύπαρξη ενός παγκόσμιου πολιτισμού. Έχει μια αυξανόμενη βάση χρηστών παγκοσμίως, αλλά παραμένει «τοπική σε όλα τα σημεία» (Latour, 1993). Οι σταθμοί χρήσεως του διαδικτύου σε όλο τον κόσμο είναι οι τόποι όπου η παγκόσμια τεχνοεπιστήμη και οι τοπικές κουλτούρες αλληλεπιδρούν. Το γεγονός ότι ακόμη και ένα παγκόσμιο, διασκορπισμένο διαδίκτυο είναι τοπικό σε όλα τα σημεία, παρέχει πλούσιο υλικό στις πολιτιστικές σπουδές της τεχνοεπιστήμης.

Το internet είναι ενδεχομένως παντού, όμως το τεχνοεπιστημονικό καλούπι του είναι γεμάτο τρύπες (ένα καθολικό χαρακτηριστικό όλων των δικτύων). Κάποιος χρειάζεται χρήματα και τα μηχανήματα χρειάζονται σύνδεση, όπως επίσης εκπαίδευση και ικανότητα, για να χειριστεί κάποιος τις τεχνολογίες του. Αυτή η παγκοσμίως ανοικτή και τοπικώς κλειστή τοπολογία του διαδικτύου δημιουργεί σοβαρά προβλήματα στην κριτική θεωρία της τεχνοεπιστήμης.

Ένας τεχνοεπιστημονικός πολιτισμός δεν διεκδικεί κάποια ιδιαίτερη περιοχή και δεν έχει κάποιο ιδιαίτερο κέντρο, αλλά διαπερνά και συνδέει όλες τις πρωτεύουσες και όλες τις περιφέρειες. Υπερβαίνει το έθνος-κράτος ως μονάδα ιστορικής, πολιτικής και κοινωνιολογικής ανάλυσης, υποβαθμίζει την τρομαχτική ιδέα μιας συγκεντρωτικής παγκόσμιας κυβέρνησης (η οποία άνθησε την δεκαετία του 1950), και παρέχει αναρίθμητα μονοπάτια προς μια παγκόσμια διακυβέρνηση. Αυτό δίνει στα νέα κοινωνικά κινήματα μια παγκόσμια ευκαιρία.

Η απεριόριστη ενέργεια της τεχνοεπιστήμης εμπλέκει όλο τον πλανήτη. Η κουλτούρα της τεχνοεπιστήμης γίνεται το κοινό πλαίσιο όλων των κουλτούρων. Ως εκ τούτου τίθεται το ερώτημα: Πού είναι η «κουλτούρα» της τεχνοεπιστήμης, αν πράγματι υπάρχει; Πράγματι, η τεχνοεπιστήμη αντλεί και αυτή ενέργεια από την τοπική κουλτούρα: το κοινό γενικό πλαίσιο των εργατών της γνώσης, που χρησιμοποιούν και παράγουν τεχνοεπιστήμη. Η ιδιαίτε-

ρή τους «κουλτούρα» «μεταμοσχεύει» τα ανθρώπινα συμφέροντα πάνω στους φυσικούς κανόνες του σύμπαντος: Επικεντρώνεται στο ζεύγος «ανθρώπινο-μη ανθρώπινο» και προκαλεί την ανάγκη μετα-ανθρωπιστικών σπουδών (Hayles, 1999).

Τέλος, ακόμα μια συνέπεια της διοπτρικής κατανόησης της κουλτούρας και του πολιτισμού αποτελεί η ανακάλυψη ότι η ανθρωπότητα και ο πολιτισμός αποτελούν ένα πλανητικό ζευγάρι, και ως εκ τούτου τα συναντάμε πάντα στον ενικό. Στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας μας, οι άνθρωποι δεν είχαν αντιληφθεί το γεγονός ότι ο πολιτισμός ήταν διανεμημένος σε πολλές ηπείρους και κουλτούρες. Το να διαβάσεις τον πολιτισμό ως τον ανθρώπινο έλεγχο της πρώτης και δεύτερης φύσης (ασχέτως πόσο τυχαίος και αδύναμος μπορεί να ήταν ο έλεγχος στην αρχή) υπερβαίνει την κοινή αντίληψη ότι ο πολιτισμός αναδύθηκε μόνο αφού η Νεολιθική επανάσταση άνοιξε τον δρόμο για την δημιουργία πόλεων και γραφής. Αντίθετα, η δραστηριότητα του ελέγχου της φύσης από τον ανθρώπινο πολιτισμό ξεκίνησε με την δημιουργία των πρώτων πέτρινων εργαλείων (πριν από 2, 5 εκατομμύρια χρόνια), την δημιουργία των διανοητικών αποτυπώσεων στον νου των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών και, τέλος, αλλά όχι λιγότερο σημαντικό, με την ανθρώπινη χρήση της φωτιάς (Goudsblom, 1992).

Συμπέρασμα

Τα παγκόσμια δίκτυα της τεχνολογίας έχουν δημιουργήσει έναν κοινό κόσμο, επιτρέποντας στην ανθρωπότητα, να επιθεωρήσει με τεχνικά μέσα την συνολική εικόνα. Σήμερα τα συστατικά μέρη κάθε πιθανού παγκόσμιου προβλήματος βρίσκονται διασκορπισμένα σε όλο τον κόσμο, με έναν αριθμό σχετικών συζητήσεων, ερευνητικών ινστιτούτων και δημοσιεύσεων καταχωρημένων στο διαδίκτυο. Σήμερα, περισσότεροι άνθρωποι από ποτέ άλλοτε μπορούν να κατοπτεύσουν το σύνολο και να επισκοπήσουν τις τρέχουσες πληροφορίες από διαφορετικές οπτικές γωνίες: Μπορούμε να δούμε τι γνώση υπάρχει και τι λείπει. Παρόλα αυτά, δεν είμαστε μόνο παγκόσμια ικανοί λόγω του κοσμοπολιτισμού της τεχνολογίας, αλλά και παγκόσμια ανήμποροι λόγω της φτώχειας που επικρατεί στον κόσμο και τον ακαδημαϊκό τοπικισμό μετά την μεταμοντέρνα στροφή.

Αρκετοί από τους επιστημονικούς κλάδους που καταγίνονται

με την ιστορία και την κουλτούρα έχουν μετατραπεί σε νησιά, σε ένα περιβάλλον υψηλής τεχνολογίας, αντετιθέμενοι στο παγκόσμιο, και αδαείς όσον αφορά την ανθρωπότητα της τεχνοεπιστήμης. Αυτό είναι ατυχές, γιατί η ίση και δημοκρατική πρόσβαση στα πληθύνοντα αγαθά του αναδύμενου τεχνοεπιστημονικού πολιτισμού δεν είναι εύκολα διαθέσιμα παντού και αυτό θέτει ένα πρόβλημα παγκόσμιας διάστασης. Ο κόσμος θα μπορούσε να βελτιωθεί λίγο, αν ο σύγχρονος ουμανιστής διανοούμενος έπαιρνε άδεια από τις ακαδημαϊκές πολιτικές και συμμετείχε μαζί με τους φυσικούς και κοινωνικούς επιστήμονες σε εθνικές κυβερνήσεις, πολυεθνικές εταιρίες, αναπτυξιακά ινστιτούτα και διεθνείς οργανισμούς.

Τα αγαθά της τεχνοεπιστήμης είναι, θεωρητικά, παγκόσμια δημόσια αγαθά. Αλλά η όψη του δημόσιου αγαθού της τεχνοεπιστημονικής γνώσης είναι αυστηρώς περιορισμένη στην πράξη. Σχεδόν όλες οι τεχνοεπιστημονικές καινοτομίες παράγονται από έναν μικρό αριθμό πλούσιων χωρών (σχεδόν το 15% του παγκόσμιου πληθυσμού). Σχετικά τυχερά είναι τα έθνη που μπορούν να υιοθετήσουν αυτά τα αγαθά (σχεδόν το 50% του παγκόσμιου πληθυσμού), αφού οι φτωχές περιφέρειες του κόσμου, με πάνω από το ένα τρίτο του παγκόσμιου πληθυσμού, είναι προς το παρόν αποκλεισμένες²⁰. Μια τέτοια ωμή ματιά στο όλο δεν είναι καθόλου γοητευτική. Όμως, τι περισσότερο χρειάζεται για να ανακαλύψουμε ότι η ίση συμμετοχή στον εν δυνάμει κοσμοπολιτισμό της τεχνοεπιστήμης είναι ένας από τους τέσσερις ή πέντε πιο κατάλληλους ουτοπικούς σκοπούς της εποχής μας;

Αυτό το άρθρο χρησιμοποίησε τους ονοματολογικούς πόρους του πολιτισμού και της κουλτούρας, για να επανεισάγει τον πολιτισμό ως μια χρήσιμη κατηγορία για την παγκόσμια ιστορική ανάλυση και για να ανοίξει τα παραθυρόφυλλα της ιστορίας και των παγκόσμιων σπουδών στην πειστική αναγκαιότητα των παρούσων ανθρώπινων καταστάσεων της τεχνοεπιστήμης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τα μοντέρνα αγγλικά μας επιτρέπουν να μιλήσουμε για την κουλτούρα της Microsoft για παράδειγμα, αλλά όχι για τον πολιτισμό της Microsoft. Όμως ο πολιτισμός της Microsoft θα ήταν δυνατό να συμβεί, αν όλος ο κόσμος βρισκόταν κάτω από την επιρροή μιας εταιρείας. Ο James Gleick (*The New York Times Magazine*, 5 Νοεμβρίου 1995)

θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει τον όρο «Πολιτισμός της Microsoft», όταν κατήγγειλε έναν επικείμενο «Κόσμο της Microsoft» μετά την υιοθέτηση των Windows '95 από το Κινέζικο Κομμουνιστικό Κόμμα ως επίσημου κινεζικού λειτουργικού συστήματος.

2. Βλέπε εισαγωγή στον Tylor (1958a). Ο Radin γράφει: «Ο όρος “πρωτόγονη κουλτούρα” πρωτοεμφανίζεται, από όσα τουλάχιστον γνωρίζουμε σήμερα, στα αγγλικά ή σε οποιαδήποτε άλλη γλώσσα με κάποια στοιχεία που μοιάζουν με το τρεχούμενο νόημα στο τίτλο του παρόντος βιβλίου» (Tylor, 1958a: XIVf). Όμως ο τίτλος του «παρόντος βιβλίου» δεν είναι πια «Primitive Culture» (Πρωτόγονη Κουλτούρα). Ο τίτλος που δόθηκε το 1958, στον τόμο με τα πρώτα δέκα κεφάλαια του «Primitive Culture» του Tylor είναι «The Origins of Culture» (Η Καταγωγή της Κουλτούρας). Το να αλλάξεις τον τίτλο ενός βιβλίου - ορόσημου «με κάτι που μοιάζει με το τρέχον νόημα» είναι μάλλον ασυνήθιστο, για να μην πούμε τίποτα χειρότερο.
3. Ο Webster παραπέμπει στον όρο του Tylor το 1929. Το Oxford Dictionary, όχι πριν το Supplement (παράρτημα) του 1933, και η «πρώτη επαρκής αναγνώριση... σε ένα γενικό αγγλικό λεξικό, λαμβάνει χώρα το 1947» (Kroeber και Kluckhohn, 1952: 147). Οι Αμερικάνοι επιστήμονες ήταν περισσότερο ανοιχτοί στην χρήση της έννοιας κουλτούρα από ό,τι οι Βρετανοί, και οι Βρετανοί περισσότερο από τους Γάλλους, που τουλάχιστον μέχρι το 1952 προτιμούσαν το γαλλικό ουσιαστικό *civilization* από την κουλτούρα. Την ίδια εποχή, ο όρος κουλτούρα είχε γίνει αποδεκτός από την Ρωσία και άλλες χώρες, την Σκανδιναβία, την Ολλανδία, την Λατινική Αμερική, την Γερμανία και τις ΗΠΑ.
4. Ο Kroeber και ο Kluckhohn δεν βρήκαν πάνω από έξη νέους ορισμούς την περίοδο 1903-1920, όμως 157 νέους ορισμούς την περίοδο 1920-1950.
5. Ειδικότερα συναφές είναι το πρώτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους με τίτλο, «Sociogenesis of the Difference between *Kultur* and *Zivilisation* in German Usage» (Η κοινωνιογένεση της διαφοράς μεταξύ κουλτούρας και πολιτισμού στην γερμανική χρήση) (Elias, 1994: 3-28).
6. Οι επικριτές της γερμανικής ανώτερης τάξης απαίτησαν ατομικά επιτεύγματα και ιδιαίτερα την δημιουργία διανοητικών, επιστημονικών και καλλιτεχνικών έργων. Η γερμανική μεσαία τάξη ήταν πολύ καλή σε αυτούς τους τομείς. Η ανώτερη τάξη μιλούσε πολύ καλά γαλλικά, αλλά όμως ήταν κακή στους τομείς της φιλοσοφίας, της επιστήμης και της τέχνης.
7. «Η γερμανική αυλική αριστοκρατία σίγουρα βουλιάζει, και η ιδέα της Γαλλίας και των δυτικών δυνάμεων εν γένει έρχεται στο προσκήνιο όσον αφορά την ιδέα του “πολιτισμού” και των σχετικών ιδεών» (Elias, 1994: 25).

8. Η κλασσική (ελληνική και ρωμαϊκή) κουλτούρα, η δυτική κουλτούρα, οι κουλτούρες της Ινδίας, της Βαβυλώνας, της Αιγύπτου, του Μεξικού και των Αράβων, η κάθε μια από τις οποίες, σύμφωνα με τον Spengler, κράτησε περίπου 1000 χρόνια.
9. Ο Spengler (1965: 24) ήταν ξεκάθαρος σχετικά με αυτό:
 Τι είναι Πολιτισμός, αντιλαμβανόμενος ως οργανικο-λογική συνέχεια, ως η εκπλήρωση και το τέλος μιας κουλτούρας; Επειδή κάθε κουλτούρα έχει τον δικό της πολιτισμό. Σε αυτή την εργασία, για πρώτη φορά οι δυο λέξεις, που μέχρι σήμερα χρησιμοποιούνται για να εκφράσουν μια αόριστη, λίγο-πολύ ηθική διαφοροποίηση, χρησιμοποιούνται με μια *περιοδική* αίσθηση, για να εκφράσουν μια αυστηρή και απαραίτητη *οργανική εναλλαγή*. Ο πολιτισμός είναι η αναπόφευκτη *μοίρα* της κουλτούρας. Οι πολιτισμοί είναι τα πιο εξωστρεφή και τεχνητά στάδια που ένα τμήμα της αναπτυσσόμενης ανθρωπότητας είναι ικανό να δημιουργήσει. Αποτελούν έναν επίλογο... τον θάνατο που ακολουθεί την ζωή, την ακαμψία που ακολουθεί την επέκταση, την διανοητική εποχή και την οικοδόμηση μνημείων, απολιθωμένη παγκόσμια πόλη που ακολουθεί τα βήματα της μητέρας γης... αποτελούν ένα τέλος ανέκκλητο, που όμως από μια εσωτερική ανάγκη επαναλαμβάνεται πάλι και πάλι.
10. Ο Spengler (1965: 182) περιέγραψε την ιστορική κατάσταση της εποχής του ως εξής:
Κουλτούρα και Πολιτισμός –το ζων σώμα μιας ψυχής και η μούμια του. Όσον αφορά την δυτική ύπαρξή του, η διάκριση αρχίζει περίπου το 1800 –από την μια πλευρά αυτής της διαχωριστικής γραμμής βρίσκεται μια ζωή σε πληρότητα και σιγουριά για τον εαυτό της, μορφοποιημένη από μια εσωτερική ανάπτυξη, σε μια αδιάκοπη εξέλιξη που ξεκινάει από την παιδική, γοτθική ηλικία της και φθάνει στον Goethe και τον Ναπολέοντα, και από την άλλη η φθινοπωρινή, τεχνητή, χωρίς ρίζες ζωή των μεγάλων μας πόλεων, μέσα από σχήματα φτιαγμένα από τον νου μας.
11. Παρόλο που υπήρξε ένας αριθμός ευνοϊκών σχολίων από, για παράδειγμα, τους Evelyn Waugh, Henry και Brooks Adams, F. Scott Fitzgerald, Ezra Pound, Henry Kissinger («εκπληκτικά ακριβείς προβλέψεις») και Raymond Aron, δεν δημιούργησαν μια ακαδημαϊκή παράδοση. Ο Arnold Toynbee, Pitirim Sorokin και Alfred Kroeber, ανέπτυξαν τους δικούς τους βασικούς όρους και ακολούθησαν τον Spengler κυρίως στην έμφαση που αποδίδει στην συγκριτική μελέτη των πολιτισμών (Hughes, 1962. Felken, 1988).
12. Barth (1922: 601):
 Die Teilung des alten, allumfassenden Kulturbegriffes durch Humboldt ist zwar nicht durchaus, doch im großen und ganzen durchgedrungen. Man versteht heutzutage unter Kultur meistens etwa die Herrschaft des Menschen über die Naturstoffe und Naturkräfte, unter Zivilisation die Herrschaft des Menschen über sich selbst, d.h. über seine niederen elementaren Triebe. Zivilisation bedeutet mehr einen inneren, Kultur mehr einen äußeren Prozeß.

(Ο διαχωρισμός από τον Huboldt της παλαιάς έννοιας της κουλτούρας η οποία περιλάμβανε τα πάντα, δεν επικράτησε πλήρως, πάντως όμως κατά το μεγαλύτερο μέρος. Αντιλαμβάνεται κανείς, στην σημερινή εποχή, κάτω από την έννοια της κουλτούρας κυρίως την εξουσία του ανθρώπου πάνω στον υλικό κόσμο και τις φυσικές δυνάμεις, και κάτω από την έννοια του πολιτισμού την εξουσία του ανθρώπου πάνω στον εαυτό του, δηλαδή, πάνω στα κατώτερα στοιχειώδη ένστικτα. Πολιτισμός σημαίνει περισσότερο μια εσωτερική διαδικασία, κουλτούρα σημαίνει περισσότερο μια εξωτερική διαδικασία).

13. Οι Norbert Elias, Erich Fromm, Karl Mannheim, Alexander Rüstow, Eric Voegelin, Edgar Salin, Jürgen Kuczynski, για να αναφέρουμε μόνο μερικούς, ήταν φοιτητές του στην Χαϊδελμβέργη. Η μακροβιότητα του Weber (1868-1958) και η άρνησή του να συνεργαστεί με το ναζιστικό καθεστώς τού επέτρεψε να παίξει έναν σημαντικό ρόλο στον αμερικάνικο τομέα της Γερμανίας μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.
14. Merton (1936: 111):
Ο βαθμός συσσωρευσης επηρεάζεται από κοινωνικά και πολιτιστικά στοιχεία, έτσι ώστε, σε κοινωνίες όπου πολιτιστικές αξίες είναι επιβλαβείς στην καλλιέργεια του πολιτισμού, ο βαθμός ανάπτυξης μπορεί να είναι ασήμαντος. Άλλοι συμπαγείς παράγοντες «ιστορικών ατυχημάτων» καταστροφικής φύσεως μπορεί φυσικά να καταστρέψουν έναν συσσωρευμένο πολιτισμό.
15. Η τεχνοεπιστήμη παρακολουθεί, διαχειρίζεται και συντηρεί την υγεία της πρώτης και δεύτερης φύσης (η «δεύτερη φύση» αναφέρεται στο σύνολο των μηχανών, δομών και συστημάτων που δημιουργούνται από την τεχνοεπιστήμη). Κατ' αυτόν τον τρόπο η τεχνοεπιστήμη δημιουργεί την δεύτερη φύση και η δεύτερη φύση χρειάζεται την τεχνοεπιστήμη για να αναπτυχθεί.
16. Η αντίληψη που έχω για την τεχνοεπιστήμη βασίζεται στην ιδέα της «ολοκληρωμένης επιστήμης» (Schäfer, 1983, 1985). Ο Jack Lang, ο Γάλλος υπουργός Πολιτισμού στις αρχές της δεκαετίας του 1990, αγωνίστηκε για την εξαίρεση του οπτικοακουστικού τμήματος στον γύρο των διαπραγματεύσεων της GATT στην Ουρουγουάη. Οι Γάλλοι επέμειναν σε αυτή την «πολιτιστική εξαίρεση», για να προφυλάξουν την ταυτότητά τους –και την κινηματογραφική βιομηχανία τους– από τον εξαμερικανισμό (van Elteren, 1996. Kuisel, 2000).
17. Μια «μαλακή» έκδοση του τεχνολογικού ντετερμινισμού υποστηρίζεται μέχρι και σήμερα από τον οικονομικό ιστορικό Robert Heilbroner (1994b). Η πρόωμη θέση του Heilbroner, που εμφανίστηκε το 1967 στο «Technology and Culture», ξεκίνησε από την θετική συζήτηση του κλασσικού σκληροπυρηνικού ντετερμινισμού, χαρακτηριστικό παράδειγμα του οποίου αποτελεί η ρήση του Marx που βρίσκεται στο «The Poverty of Philosophy»: «Ο χειροκίνητος μύλος σου δίνει μια κοινωνία με φεουδάρχες, η ατμομηχανή μια κοινωνία με βιομήχανους καπι-

- ταλιστές» (Heilbroner, 1994a: 54). Αργότερα η θέση του Heilbroner μάλακωσε σημαντικά. Μια φρέελπις διέξοδος από τον ντετερμινισμό έχει προταθεί από τον Thomas Hughes (1994: 112), που εισήγαγε και εξευγένισε τον όρο «τεχνολογικό momentum» το 1969 και 1994, για μεγάλα τεχνολογικά συστήματα τα οποία μπορούν να αποτελέσουν «και αιτία και αποτέλεσμα».
18. Ο Jack Lang, ο Γάλλος υπουργός Πολιτισμού στις αρχές της δεκαετίας του 1990, αγωνίστηκε για την εξαίρεση του οπτικοακουστικού τμήματος στον γύρο των διαπραγματεύσεων της GATT στην Ουρουγουάη. Οι Γάλλοι επέμεναν σε αυτή την «πολιτιστική εξαίρεση», για να προφυλάξουν την ταυτότητά τους –και την κινηματογραφική βιομηχανία τους– από τον εξαμερικανισμό (van Elteren, 1996. Kuisel, 2000).
 19. «Civilization» στο Merriam-Webster OnLine: *WWWebster Dictionary* (1999). Viewed at www.m-w.com/dictionary.htm
 20. Βλέπε Jeffrey Sachs (*The Economist*, 24 Ιουνίου 2000: 99-101). Ο χάρος του κόσμου, κατά τον Sachs, διαιρείται «όχι από την ιδεολογία αλλά από την τεχνολογία». Όσον αφορά την τεχνολογία, διαχωρίζει τους ανθρώπους σε αυτούς που καινοτομούν, σε αυτούς που υιοθετούν και σε αυτούς που παραμένουν αποκλεισμένοι –θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Wolf Heydebrand, του New York University, για την υπόδειξη του να δώσω έμφαση στις «αργοπορούσες συνθήκες» (lagging conditions) της τεχνοεπιστημονικής ισότητας σήμερα.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Albrow, Martin (1997) *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Barth, Paul (1922) *Die philosophie der Geschichte Als Soziologie*. Leipzig: O. R. Reisland.
- Elias, Norbert (1994) *The Civilizing Process: The History of Manners- State Formation and Civilization*, trans. Edmund Jephcott. Oxford and Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Felken, Detlef (1988) *Oswald Spengler: Konservativer Denker Zwischen Kaiserreich und Diktatur*. Munich: C. H. Beck.
- Gell-Mann, Murray (1997) «The Simple and the Complex», in David S. Alberts and Thomas J. Czerwinski (eds) *Complexity, Global Politics, and National Security*, pp. 3-28. Washington, DC: National Defense University.
- Goudsblom, Johan (1992) *Fire and Civilization*. London: Penguin.

- Hayles, Katherine N. (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Heilbroner, Robert L. (1994a) «Do Machines Make History?», in Merritt Roe Smith and Leo Marx (eds) *Does Technology Drive History?*, pp. 53-65. Cambridge, MA: MIT Press.
- Heilbroner, Robert L. (1994b) «Technological Determinism Revisited», in Merritt Roe Smith and Leo Marx (eds) *Does Technology Drive History?*, pp. 67-78. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hughes, H. Stuart (1962) *Oswald Spengler: A Critical Estimate*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hughes, Thomas P. (1994) «Technological Momentum», in Merritt Roe Smith and Leo Marx (eds) *Does Technology Drive History?*, pp. 101-13. Cambridge, MA: MIT Press.
- Huntington, Samuel P. (1993) «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* 72: 22-49.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Kant, Immanuel (1977) *Kant's Political Writings*, ed. with an introduction and notes by Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kroeber, A. L. and Kluckhohn, Clyde (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 47, No. 1. Cambridge, MA: Peabody Museum.
- Kuisel, Richard F. (2000) «The French Cinema and Hollywood: A Case Study of Americanization», in Heide Fehrenbach and Uta G. Poiger (eds) *Transactions, Transgressions, Transformations: American Culture in Western Europe and Japan*, pp. 208-23. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mazlish, Bruce (1997) «Psychohistory and the Question of Global Identity», *The Psychohistory Review: Studies of Motivation in History and Culture* 25(2): 165-76.
- Merton, Robert K. (1936) «Civilization and Culture», *Sociology and Social Research* 21 (November/ December): 103-13.
- NASA (1977) *Skylab Explores the Earth*. Washington, DC: National Aeronautics and Space Administration.
- Ricoeur, Paul (1965) «Universal Civilization and National Cultures», in *History and Truth*, pp. 271-84. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Schäfer, Wolf, ed. (1983) *Finalization in Science: The Social Orientation of*

- Scientific Progress*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol.77. Dordrecht, Boston, MA and Lancaster: D. Reidel.
- Schäfer, Wolf (1985) *Die Unvertraute Moderne. Historische Umrisse einer Anderen Natur- und Sozialgeschichte*, Fischer Wissenschaft, Vol. 7356. Frankfurt: Fischer.
- Smith, Merritt Roe and Marx, Leo, eds (1994) *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Spengler, Oswald (1965) *The Decline of the West*. New York: The Modern Library.
- Tylor, Edward Burnett (1958a) *The Origins of Culture*. New York: Harper and Brothers. (Originally Published as Chapters I-X of *Primitive Culture*).
- Tylor, Edward Burnett (1958b) *Religion in Primitive Culture*. New York: Harper and Brothers. (Originally Published as Chapters XI-XIX of *Primitive Culture*).
- Van Elteren, Mel (1996) «Conceptualizing the Impact of US Popular Culture Globally», *Journal of Popular Culture* 30(1): 47-89.
- Weber, Alfred (1920) «Prinzipielles Zur Kultursoziologie: Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47: 1-49.
- Williams, Raymond (1985) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Wolf Schäfer είναι Καθηγητής Ιστορίας στο State University of New York. Ήταν μέλος του Ινστιτούτου Max Planck για την Μελέτη Συνθηκών Ζωής στον Επιστημονικό-Τεχνικό Κόσμο, Starnberg, δίδαξε στην Γερμανία και στις ΗΠΑ. Δημοσίευσε βιβλία και άρθρα για την labor ιστορία, την ιστορία της επιστήμης και της τεχνολογίας, και την σύγχρονη παγκόσμια ιστορία, συμπεριλαμβανομένου του *Ungleichzeitigkeit als Ideologie: Beiträge zur historischen Aufklärung* (Frankfurt: Fischer, 1994).

Η ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

Η ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Shmuel N. Eisenstadt

The Hebrew University of Jerusalem

Περίληψη: Η θεώρηση της νεωτερικότητας ως ευδιάκριτου πολιτισμού υπονοεί ότι η νεωτερικότητα πρέπει να θεωρηθεί ως νέος τύπος πολιτισμού –παρόμοιος με την μορφοποίηση και την επέκταση των μεγάλων θρησκειών. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, ο πυρήνας της νεωτερικότητας είναι η αποκρυστάλλωση και η ανάπτυξη του τρόπου ή των τρόπων ερμηνείας του κόσμου, ή μιας ευδιάκριτης κοινωνικής εικονικότητας και μάλιστα ενός οντολογικού οράματος, ενός ευδιάκριτου πολιτιστικού προγράμματος που συνδυάζεται με την ανάπτυξη ενός συνόλου ή των συνόλων νέων θεσμικών σχηματισμών –των οποίων ο κεντρικός πυρήνας είναι μια πρωτοφανής «ανοιχτοσύνη» (openness) και αβεβαιότητα. Αυτός ο πολιτισμός, το ευδιάκριτο πολιτιστικό πρόγραμμα με τις θεσμικές επιπτώσεις του, που αποκρυσταλλώθηκε πρώτα στην Δυτική Ευρώπη και έπειτα επεκτάθηκε σε άλλα μέρη της Ευρώπης, στην Αμερική και αργά σε όλο τον κόσμο, αποτέλεσε πρόκληση στα συνεχώς μεταβαλλόμενα πολιτιστικά και θεσμικά πρότυπα, που αποτέλεσαν τρόπον τινά τις διαφορές απαντήσεις στις προκλήσεις και τις δυνατότητες που εμπεριέχονταν στον πυρήνα των χαρακτηριστικών των ευδιάκριτων πολιτιστικών προσυλλογισμών της μοντερνικότητας. Η συνεχής εναλλαγή των θεσμικών και ιδεολογικών προτύπων της νεωτερικότητας αποτελούν ένδειξη ότι η ιστορία της νεωτερικότητας, μπορεί να ειπωθεί καλύτερα ως η ιστορία της συνεχούς ανάπτυξης και του σχηματισμού, της συγκρότησης, και της ανασύνθεσης μιας πολλαπλότητας των πολιτιστικών προγραμμάτων της νεωτερικότητας, καθώς και των διακριτών νεωτερικών θεσμικών προτύπων και των διαφορών αυτοκατανοήσε-

ων των κοινωνιών ως σύγχρονων –με άλλα λόγια, ως ιστορία των πολλαπλών νεωτερικοτήτων.

I

Σε αυτό το άρθρο θα επιθυμούσα να αναλύσω την νεωτερικότητα από μία πολιτισμική οπτική γωνία, ως έναν ξεχωριστό τύπο πολιτισμού (Eisenstadt, 2000a). Η οπτική αυτή γωνία υπονοεί ότι η νεωτερικότητα πρέπει να θεωρείται ως νέος τύπος πολιτισμού –παρόμοιος με την μορφοποίηση και την εξάπλωση των μεγάλων θρησκειών. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, ο πυρήνας της νεωτερικότητας είναι η αποκρυστάλλωση και η ανάπτυξη του τρόπου ή των τρόπων ερμηνείας του κόσμου, ή, για να ακολουθήσουμε την ορολογία του Κορνήλιου Καστοριάδη, ενός κοινωνικού *φαντασιακού* και, πράγματι από την οντολογική σκοπιά, ενός ευδιάκριτου πολιτισμικού προγράμματος, που συνδυάζεται με την ανάπτυξη ενός συνόλου ή συνόλων νέων θεσμικών σχηματισμών –ο κεντρικός πυρήνας ή πυρήνες του οποίου, όπως θα δούμε λεπτομερέστερα στην συνέχεια, είναι μια πρωτοφανής «ανοιχτοσιά» (openness) και αβεβαιότητα.

Η νεωτερικότητα, ως το σύγχρονο πολιτιστικό και πολιτικό πρόγραμμα, αναπτύχθηκε σε έναν από τους Μεγάλους «Αξονικούς Πολιτισμούς» –τον χριστιανικό-ευρωπαϊκό (Eisenstadt 1982, 1986). Αποκρυσταλλώθηκε ως μετασχηματισμός των ετερόδοξων οραμάτων με ισχυρά γνωστικιστικά (gnostic) συστατικά, που επιδίωξαν να φέρουν το Βασίλειο του Θεού στην γη και που διαδόθηκαν συχνά στον μεσαιωνικό και πρώιμο σύγχρονο ευρωπαϊκό Χριστιανισμό από μια σειρά διαφόρων ετερόδοξων σεκτών. Ο μετασχηματισμός αυτών των οραμάτων, όπως πραγματοποιήθηκε προ πάντων στον Διαφωτισμό και στις μεγάλες επαναστάσεις, στον αγγλικό εμφύλιο πόλεμο και ιδιαίτερα στις Αμερικάνικη και Γαλλική Επανάσταση και τα μεθεόρτιά τους, συνεπαγόταν την μετάθεση αυτών των οραμάτων από περιθωριακούς τομείς της κοινωνίας στην κεντρική πολιτική αρένα.

Οι μεγάλες επαναστάσεις αποτελούν την παγιοποίηση των σεκταριστικών ετερόδοξων δυνατοτήτων που αναπτύχθηκαν στους «Αξονικούς Πολιτισμούς» –ιδιαίτερα σε εκείνους στους οποίους η πολιτική αρένα θεωρήθηκε ως τουλάχιστον μία από τις αρένες της εφαρμογής του υπερβατικού οράματός τους. Αυτές οι επαναστά-

σεις αποτελούν την πρώτη ή τουλάχιστον την πιο δραματική και ενδεχομένως την πιο επιτυχημένη προσπάθεια στην ιστορία της ανθρωπότητας εφαρμογής σε μια μακρο-κοινωνική κλίμακα ενός ουτοπιστικού οράματος με ισχυρά γνωστικιστικά συστατικά. Ήταν σε αυτές τις επαναστάσεις που τέτοιες αιρετικές δραστηριότητες αποσπάστηκαν από περιθωριακούς ή απομονωμένους τομείς της κοινωνίας και διαπλέχθηκαν όχι μόνο με τις εξεγέρσεις, τις λαϊκές εξεγέρσεις και τα κινήματα διαμαρτυρίας, αλλά ακόμη και με τους πολιτικούς αγώνες στο κέντρο του πολιτισμού. Μεταμορφώθηκαν σε γενικά πολιτικά κινήματα και, ως εκ τούτου, τα κέντρα, τα θέματα και τα σύμβολα της διαμαρτυρίας έγιναν ένα βασικό συστατικό του κεντρικού κοινωνικού και πολιτικού συμβολισμού. Αυτή ακριβώς η μεταμόρφωση μπορεί να θεωρηθεί ως η δεύτερη «Αξονική Εποχή», στην οποία ένα πρόγραμμα ευδιάκριτο, πολιτιστικό, πολιτικό, και θεσμικό αποκρυσταλλώθηκε και επεκτάθηκε στο μεγαλύτερο μέρος του κόσμου καλύπτοντας όλους τους κλασσικούς «Αξονικούς Πολιτισμούς», καθώς επίσης και τους προ- και τους μη-«Αξονικούς». Αυτός ο πολιτισμός, το ευδιάκριτο πολιτιστικό πρόγραμμα με τις θεσμικές του επιπτώσεις, αποκρυσταλλώθηκε πρώτα στην Δυτική Ευρώπη και επεκτάθηκε έπειτα σε άλλα μέρη της Ευρώπης, της Αμερικής και σιγά-σιγά σε όλο τον κόσμο. Αυτό προκάλεσε την άνοδο των συνεχώς μεταβαλλόμενων πολιτιστικών και θεσμικών προτύπων, τα οποία αποτέλεσαν τρόπον τινά διαφορετικές αποκρίσεις στις προκλήσεις και τις δυνατότητες που είναι έμφυτες στα κεντρικά χαρακτηριστικά των ευδιάκριτων πολιτιστικών προσυλλογισμών της νεωτερικότητας.

II

Το νεωτερικό σχέδιο, το πολιτιστικό και πολιτικό πρόγραμμα της νεωτερικότητας έτσι όπως αναπτύχθηκε πρώτα στην Δύση, στην Δυτική και Κεντρική Ευρώπη, εμπεριείχε συγκεκριμένους ιδεολογικούς και θεσμικούς προσυλλογισμούς. Εμπεριείχε μερικές ευδιάκριτες μετατοπίσεις της ιδέας του δρώντος υποκειμένου, της αυτονομίας του, και της θέσης του στην ροή του χρόνου. Εμπεριείχε μια ιδέα του μέλλοντος, στο οποίο ποικίλες δυνατότητες, που θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν από τον αυτόνομο ανθρώπινο παράγοντα στην πορεία της ιστορίας, αποτελούν πια ανοιχτά θέματα. Ο πυρήνας αυτού του προγράμματος ήταν ότι οι προσυλλο-

γισμοί και η νομιμοποίηση της κοινωνικής, οντολογικής, και πολιτικής τάξης δεν θεωρούνταν πλέον ως δεδομένα. Επίσης, αναπτύχθηκε μία πολύ έντονη αναστοχαστικότητα γύρω από τους βασικούς οντολογικούς προσυλλογισμούς και γύρω από τις βάσεις της κοινωνικής και της πολιτικής τάξης της κοινωνικής αυθεντίας –μια αναστοχαστικότητα που υιοθετήθηκε ακόμη και από τους πιο ακραίους κριτές αυτού του προγράμματος, αν και αυτοί αρνήθηκαν σε γενικές γραμμές την νομιμότητα αυτής της αναστοχαστικότητας.

Πιθανώς η καλύτερη διατύπωση του κεντρικού πυρήνα αυτού του πολιτιστικού προγράμματος έχει διατυπωθεί από τον Weber. Για να ακολουθήσουμε την άποψη του James D. Faubion για την Βεμπεριανή νεωτερικότητα: *«Ο Weber ανακαλύπτει τις υπαρκτικές πτυχές της νεωτερικότητας σε κάποια ιδιαίτερη αποδόμηση: Στο ηθικό αξίωμα ότι ο κόσμος είναι καθορισμένος από τον Θεό, και ως εκ τούτου είναι ένας νοηματοδοτημένος και ηθικός κόσμος»*.

Αυτό που επιβεβαιώνει ο Weber –ή τουλάχιστον μπορούμε να συνάγουμε από τους ισχυρισμούς του– είναι ότι η αφετηρία της νεωτερικότητας ξεκινάει από την στιγμή που η νομιμοποίηση της παραδοχής ενός προκαθορισμένου θεϊκά κόσμου αρχίζει να παρακμάζει. Ότι η νεωτερικότητα αναδύεται, ότι κάποιες νεωτερικότητες μπορούν να αναδειχθούν από την στιγμή που η νομιμότητα ενός αξιωματικού κόσμου παύει να θεωρείται αυταπόδεικτη και υπεράνω κάθε μομφής. Οι αντινεωτεριστές απορρίπτουν αυτή την μομφή και αντίθετα πιστεύουν ότι:

Μπορεί κάποιος να αναγάγει δύο θέσεις: Όποιες και να είναι οι νεωτερικότητες σε όλη τους την ποικιλία, παραμένουν αποκρίσεις σε μια και μόνη υπαρξιακή προβληματική. Η δεύτερη: Όποια και να είναι τα χαρακτηριστικά τους, οι νεωτερικότητες με όλη τους την ποικιλία είναι ακριβώς αυτές οι αποκρίσεις που αφήνουν την εν λόγω προβληματική άθικτη, οι οποίες μορφοποιούν οράματα ζωής και πρακτικής ούτε πέρα ούτε μέσα από την άρνησή της, αλλά μάλλον στο εσωτερικό της, πολλές φορές υπακούοντάς την [νεωτερικότητα] (Faubion, 1993: 113-15).

Εξαιτίας του γεγονότος ότι όλες αυτές οι απαντήσεις αφήνουν τον προβληματισμό άθικτο, η αναστοχαστικότητα που αναπτύχθηκε στο πρόγραμμα της νεωτερικότητας υπερέβη αυτήν που αποκρυσταλλώθηκε στους «Αξονικούς Πολιτισμούς». Η αναστοχαστικότητα που αναπτύχθηκε στο νεωτερικό πρόγραμμα εστίασε την

προσοχή της όχι μόνο στην δυνατότητα των διαφόρων ερμηνειών των υπερβατικών οραμάτων και των βασικών οντολογικών συλλήψεων που επικρατούσαν σε μία κοινωνία ή σε πολλές κοινωνίες, αλλά αμφισβήτησε την ύπαρξη των υπερβατικών οραμάτων και των θεσμικών μοντέλων που σχετίζονται με αυτά. Προκάλεσε την συνειδητοποίηση της ύπαρξης πολλαπλών οραματικών-υπερβατικών απόψεων, σχεδίων και συλλήψεων, και προκάλεσε την δυνατότητα αμφισβήτησής τους (Eisenstadt, 1982, 1986).

Αυτή η συνειδητοποίηση συνδέθηκε έντονα με δύο κεντρικά συστατικά στοιχεία του σύγχρονου προγράμματος, που υπογραμμίστηκαν στις πρώτες μελέτες του Dan Lerner περί εκσυγχρονισμού και αργότερα από τον Alex Inkeles. Το πρώτο συστατικό είναι η αναγνώριση, ανάμεσα σε όλα όσα μεταμορφώνονται σε νεωτερικά, ή που γεννιούνται νεωτερικά –όπως απεικονίζεται στο διάσημο περιστατικό στο βιβλίο του Lerner για τον παντοπώλη και τον ποιμένα– της δυνατότητας υπερπήδησης μιας μεγάλης ποικιλίας ρόλων που δεν είναι ούτε προδιαγραμμένοι ούτε αμετάβλητοι, και την συνακόλουθη δεκτικότητα σε διάφορα μηνύματα επικοινωνίας που διαδίδουν τέτοιες ανοικτές δυνατότητες και απόψεις. Δεύτερον υπάρχει η αναγνώριση του ανήκειν σε μετα-τοπικιστικές, και πιθανώς, μεταβαλλόμενες κοινωνίες (Lerner, 1958. Inkeles και Smith, 1974).

Ταυτόχρονα, άμεσα συνδεδεμένη με μια τέτοια συνειδητοποίηση και κεντρική σε αυτό το πολιτιστικό πρόγραμμα ήταν η έμφαση που δόθηκε στην αυτονομία της ανθρωπότητας: Αυτού ή αυτής –αλλά στην αρχική διατύπωση αυτού του προγράμματος σίγουρα δικής «του»– την χειραφέτηση από τα δεσμά της παραδοσιακής πολιτικής και πολιτιστικής εξουσίας, καθώς και της συνεχούς επέκτασης της σφαίρας της ελευθερίας και της προσωπικής, θεσμικής και ανθρώπινης δραστηριότητας. Τέτοια αυτονομία συνεπάγεται διάφορες διαστάσεις: κατ' αρχήν, αναστοχαστικότητα και εξερεύνηση, και δεύτερον, την ενεργό οικοδόμηση και κυριαρχία της φύσης, ενδεχομένως συμπεριλαμβανομένης της ανθρώπινης φύσης, και της κοινωνίας. Παράλληλα, αυτό το πρόγραμμα συνεπαγόταν μια πολύ ισχυρή έμφαση στην αυτόνομη συμμετοχή των μελών της κοινωνίας στην σύνταξη της κοινωνικής και πολιτικής τάξης, και στην αυτόνομη πρόσβαση, όντως, όλων των μελών της κοινωνίας σε αυτές τις τάξεις και τα κέντρα τους.

Οι συγκλίσεις αυτών των συλλήψεων δημιούργησαν την πίστη στην δυνατότητα ενεργού σχηματισμού της κοινωνίας από την συ-

νειδητή ανθρώπινη δραστηριότητα. Στα πλαίσια αυτού του προγράμματος αναπτύχθηκαν δύο βασικές συμπληρωματικές, αλλά ενδεχομένως αντιφατικές, ευαισθησίες όσον αφορά τους καλύτερους τρόπους με τους οποίους μια τέτοια κατασκευή θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί. Η πρώτη ήταν ότι το πρόγραμμα, όπως αποκρυσταλλώθηκε προ πάντων στις Μεγάλες Επαναστάσεις, ανέδειξε ίσως για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας την πίστη για την δυνατότητα του γεφυρώματος του χάσματος ανάμεσα στην υπερβατική και την εγκόσμια τάξη, με άλλα λόγια, την πραγματοποίηση, μέσω συνειδητών ανθρώπινων ενεργειών στις εγκόσμιες τάξεις και στην κοινωνική ζωή, μερικών από τα ουτοπιστικά, εσχατολογικά οράματα. Η δεύτερη αυτή τάση βασιζόταν στην αυξανόμενη αναγνώριση της νομιμότητας του πολλαπλού ατόμου, των ομαδικών στόχων και συμφερόντων, καθώς και των πολλαπλών ερμηνειών του κοινού αγαθού (Eisenstadt, 1992: 385-401, 1985: 315-88, 1981: 155-81. Voegelin, 1975. Seligman, 1989).

III

Το νεωτερικό πρόγραμμα συνεπαγόταν επίσης έναν ριζικό μετασχηματισμό των αντιλήψεων και των προσυλλογισμών της πολιτικής τάξης, της συγκρότησης της πολιτικής αρένας και των χαρακτηριστικών της πολιτικής διαδικασίας. Ο πυρήνας των νέων ιδεών ήταν η διακοπή της παραδοσιακής νομιμοποίησης της πολιτικής τάξης, της συνακόλουθης διάνοιξης διαφόρων δυνατοτήτων κατασκευής τέτοιου είδους τάξης και της επακόλουθης αμφισβήτησης των τρόπων με τους οποίους η πολιτική τάξη επρόκειτο να κατασκευαστεί από τους κοινωνικούς δρώντες. Συνδύασε επαναστατικούς προσανατολισμούς και διανοητικές αντινομίες (*antinomianism*), προσανατολιζόμενη έντονα προς τον σχηματισμό κέντρων και οικοδόμηση θεσμών, δημιουργώντας κοινωνικά κινήματα διαμαρτυρίας ως συνεχείς συνιστώσες της πολιτικής διαδικασίας.

Αυτές οι ιδέες συνδέθηκαν στενά με τον μετασχηματισμό των βασικών χαρακτηριστικών της σύγχρονης πολιτικής αρένας και των πολιτικών διαδικασιών. Τα σημαντικότερα από αυτά τα χαρακτηριστικά ήταν, πρώτον, το άνοιγμα αυτής της αρένας και της πολιτικής διαδικασίας, δεύτερον, μια ισχυρή έμφαση στην πιθανότητα ενεργούς δράσεως όλων των μελών της περιφέρειας της «κοινωνίας» στην πολιτική αρένα. Το τρίτο χαρακτηριστικό ήταν οι

ισχυρές τάσεις από τα κέντρα διείσδυσης των περιφερειών, καθώς και της αποτύπωσης των περιφερειών στα κέντρα, δηλαδή το συνακόλουθο θόλωμα των διακρίσεων μεταξύ του κέντρου και της περιφέρειας. Το τέταρτο χαρακτηριστικό ήταν ο συνδυασμός της «χαρισματοποίησης» του κέντρου ή των κέντρων με την ενσωμάτωση θεμάτων και συμβόλων διαμαρτυρίας, που μετατράπηκαν σε συστατικά των μοντέρνων υπερβατικών οραμάτων και νόμιμα συστατικά των προσυλλογισμών αυτών των κέντρων. Τα θέματα και τα σύμβολα της διαμαρτυρίας –ισότητα και ελευθερία, δικαιοσύνη και αυτονομία, αδερφότητα και ταυτότητα– μετατράπηκαν σε κεντρικά στοιχεία του μοντέρνου εγχειρήματος της χειραφέτησης της ανθρωπότητας. Ήταν πράγματι η ενσωμάτωση τέτοιων θεμάτων διαμαρτυρίας στο κέντρο, που επαναπροσδιόρισε ριζικά τα διάφορα σχεταριστικά ουτοπικά οράματα σε κεντρικά συστατικά στοιχεία του πολιτικού και πολιτιστικού προγράμματος.

Εκτός από τον συνδυασμό της ιδεολογίας και των προσυλλογισμών του πολιτικού προγράμματος της νεωτερικότητας και του πυρήνα των χαρακτηριστικών των σύγχρονων πολιτικών θεσμών, αναδύθηκαν τρεις κεντρικές διαστάσεις της νεωτερικής πολιτικής διαδικασίας. Πρώτον, η ισχυρή τάση πολιτικοποίησης των απαιτήσεων των διαφόρων τομέων της κοινωνίας και των συγκρούσεων μεταξύ τους, και δεύτερον ο συνεχής αγώνας για τον καθορισμό της σφαίρας του πολιτικού. Ένα τέτοιο σχέδιασμα των ορίων του πολιτικού έχει αυτό καθαυτό απαρτίσει –σε αντίθεση με τα περισσότερα άλλα πολιτικά καθεστώτα της ιστορίας του ανθρώπου– μια από τις σημαντικότερες εστίες ανοικτής πολιτικής αμφισβήτησης και αγώνα. Τρίτον, και σε στενή επαφή με τα δύο προηγούμενα χαρακτηριστικά, η συνεχής αναδιάρθρωση των σχέσεων κέντρου και περιφέρειας έχει μετατραπεί σε κεντρική εστία της πολιτικής διαδικασίας και δυναμικής στις σύγχρονες κοινωνίες (Ackerman, 1991).

IV

Το πρόγραμμα της νεωτερικότητας εμπεριείχε επίσης έναν πολύ διακριτό τρόπο κατασκευής των ορίων των συλλογικοτήτων και των συλλογικών ταυτοτήτων. Ανέπτυξε νέους συγκεκριμένους ορισμούς των βασικών συστατικών στοιχείων των συλλογικών ταυτοτήτων –την αστική, την αρχέγονη, την παγκοσμιοποιημένη και την υπερβατική, καθώς και των τρόπων θεσμοθέτησης τους.

Ανέπτυξε πρώτα μια ισχυρή τάση απολυτοποίησής τους σε ιδεολογικούς όρους. Δεύτερον, και εξαιτίας του πρώτου, ανέδειξε την σημασία των αστικών-πολιτικών συστατικών στοιχείων. Τρίτον, καλλιέργησε μια έντονη σύνδεση κατασκευής των πολιτικών ορίων και δόμησης των πολιτιστικών συλλογικοτήτων. Και τέτατον ανέδειξε μία πολύ ισχυρή έμφαση στα εδαφικά όρια τέτοιων συλλογικοτήτων, και μια συνεχής ένταση μεταξύ των εδαφικών ή και άλλων ιδιαίτερων συστατικών αυτών των συλλογικοτήτων και ευρύτερων, πιθανώς, οικουμενικών συλλογικοτήτων. Συγχρόνως, το πιο ευδιάκριτο χαρακτηριστικό της κατασκευής των συλλογικοτήτων, σύμφωνα με τα γενικά και σημαντικότερα χαρακτηριστικά των πυρήνων της νεωτερικότητας, ήταν ότι μια τέτοια κατασκευή επανα-οριζόταν συνεχώς ως πρόβλημα με αναστοχαστικούς τρόπους. Σε μερική, άλλα όχι απόλυτη αντίθεση με την κατάσταση που επικρατούσε στους πρώτους «Αξονικούς Πολιτισμούς», οι συλλογικές ταυτότητες δεν θεωρήθηκαν ως δεδομένες ή ως προκαθορισμένες από κάποιο υπερβατικό όραμα και αυθεντία, ή από κάποια διαχρονικά έθιμα. Αποτέλεσαν τις εστίες των αμφισβητήσεων και των αγώνων που συχνά γινόταν αντιληπτές με έντονα ιδεολογικούς όρους (Eisenstadt και Giesen, 1995. Shils, 1975).

Ένα πολύ κεντρικό συστατικό της κατασκευής συλλογικών ταυτοτήτων ήταν η αυτοσυνείδηση μιας κοινωνίας ως «μοντέρας», ως φορέα του ευδιάκριτου πολιτιστικού και πολιτικού προγράμματος, και των σχέσεών της είτε με άλλες κοινωνίες που πιστεύουν, ή που άλλοι θεωρούν, ότι είναι φορείς αυτού του προγράμματος, είτε με διάφορα «άλλα».

V

Ο πολιτισμός της νεωτερικότητας, όπως αναπτύχθηκε πρώτα στην Δύση, από την αρχή περιστοιχιζόταν από εσωτερικές αντινομίες και αντιφάσεις που αποτέλεσαν έναν ριζοσπαστικό μετασχηματισμό των αντίστοιχων που ήταν έμφυτοι στους «Αξονικούς Πολιτισμούς». Αυτό προκάλεσε συνεχόμενους επικριτικούς πολιτικούς λόγους και πολιτικές αμφισβητήσεις που εστιάσθηκαν στις σχέσεις, τις εντάσεις και τις αντιφάσεις ανάμεσα στους προσυλλογισμούς και τις θεσμικές εξελίξεις στις σύγχρονες κοινωνίες.

Η πιθανώς πιο κρίσιμη ένταση, και σε ιδεολογικούς και σε πολιτικούς όρους, είναι αυτή μεταξύ των ολοκληρωτικών και των

πλουραλιστικών οραμάτων –ανάμεσα στην άποψη που αποδέχεται την ύπαρξη διαφορετικών αξιών και ορθολογικοτήτων εναντίον της άποψης που συγχωνεύει τέτοιες διαφορετικές αξίες, και προ πάντων ορθολογικότητες, με έναν ολοκληρωτικό τρόπο. Η ένταση αυτή αναπτύχθηκε πάνω από όλα σε στενή σχέση με την γέννηση της ιδέας του λόγου και την θέση του στην διαμόρφωση της ανθρώπινης κοινωνίας. Αυτή η ένταση είναι εμφανής για παράδειγμα, όπως ο Stephen Toulmin (1990) έχει δείξει, αν και με έναν μάλλον υπερβολικό τρόπο, στην διαφορά που υπάρχει μεταξύ των πιο πλουραλιστικών συλλήψεων του Montaigne και του Έρασμου, οι οποίες συνεπάγονταν την αναγνώριση και την νομιμοποίηση άλλων πολιτιστικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης εμπειρίας, και το ολοκληρωτικό όραμα του Καρτέσιου. Η πιο σημαντική από αυτές τις συγχωνεύσεις διαφορετικών ορθολογικοτήτων είναι αυτή η οποία έχει συχνά αναγνωριστεί ως το πιο σημαντικό μήνυμα του Διαφωτισμού –της κυριαρχίας του λόγου, ο οποίος υπήγαγε την ορθολογική αξία (*Wertrationalität*) ή την ουσιαστική ορθολογικότητα, στην εργαλειακή ορθολογικότητα (*Zweckrationalität*) και την τεχνοκρατική εφαρμογή της, ή την υπέταξε σε ένα ολοκληρωτικό μοραλιστικό ουτοπικό όραμα. Σε μερικές περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα στην κομμουνιστική ιδεολογία, μπορεί να λάβει χώρα κάποιος συνδυασμός των τεχνοκρατικών και των ηθοπλαστικών ουτοπιστικών οραμάτων κάτω από ένα ολοκληρωτικό κουβούκλιο. Συνακόλουθες εντάσεις δημιουργήθηκαν και στον καθορισμό άλλων διαστάσεων της ανθρώπινης εμπειρίας –ιδιαίτερα των συναισθηματικών εμπειριών, εντάσεις ανάμεσα σε ολοκληρωτικές και δεσποτικές τάσεις από την μια μεριά και πιο πλουραλιστικών από την άλλη.

Διαπερνώντας αυτές τις εντάσεις, στα πλαίσια του πολιτιστικού και πολιτικού προγράμματος της νεωτερικότητας αναπτύχθηκαν συνεχείς –αν και μεταβαλλόμενες στις συγκεκριμένες εκφάνσεις τους– αντιφάσεις μεταξύ των βασικών προσυλλογισμών των πολιτιστικών και πολιτικών προγραμμάτων της νεωτερικότητας και των σημαντικότερων θεσμικών εξελίξεων των σύγχρονων κοινωνιών. Μεταξύ αυτών των αντιφάσεων, ιδιαίτερα σημαντικές ήταν αυτές που υπογράμμισε και ο Weber, δηλαδή (1) η αντίφαση μεταξύ της δημιουργικής διάστασης, έμφυτης στα οράματα που οδήγησαν στην αποκρυστάλλωση της νεωτερικότητας, και της ισοπέδωσης αυτών των οραμάτων, το «απομάγεμα» του κόσμου που είναι έμφυτο στην ανάπτυξη των ανιαρών γραφειοκρατικών δρα-

στηριοτήτων, και (2) η αντίφαση μεταξύ ενός παρατραβηγμένου οράματος μέσω του οποίου ο σύγχρονος κόσμος αποκτά νόημα, και της διάλυσης ενός τέτοιου νοήματος που οφείλεται στην αυξανόμενη αυτόνομη ανάπτυξη διαφόρων θεσμικών αρένων –της οικονομικής, της πολιτικής και της πολιτιστικής. Σχετική είναι και η ένταση ανάμεσα, από την μια πλευρά, στην έμφαση στην ανθρωπινή αυτονομία και στην αυτονομία του προσώπου, και από την άλλη, στις διαστάσεις του σκληρού και περιοριστικού ελέγχου που είναι έμφυτες στην θεσμική πραγμάτωση της σύγχρονης ζωής, διαστάσεις που απεικόνισαν μεταξύ άλλων, αν και με διαφορετικούς τρόπους, ο Norbert Elias και ο Michel Foucault –και που αποτυπώθηκαν στην διατύπωση του Peter Wagner για την ελευθερία και τον έλεγχο (Wagner, 1991).

VI

Στενά συνδεδεμένες με τις ανωτέρω, ήταν οι εντάσεις που αποκρυσταλλώθηκαν στον μοντέρνο πολιτικό λόγο, και ιδιαίτερα η σχέση μεταξύ, από την μια πλευρά, της νομιμότητας της πολλαπλότητας ομαδικών και ατομικών συμφερόντων και διαφορετικών συλλήψεων του κοινού καλού και της ηθικής τάξης, και από την άλλη, ολοκληρωτικών ιδεολογιών που αρνήθηκαν την νομιμότητα τέτοιων πολλαπλοτήτων.

Μια διαμόρφωση τέτοιας ολοκληρωτικής ιδεολογίας έδωσε έμφαση στην προτεραιότητα συλλογικοτήτων που θεωρήθηκαν ως ευδιάκριτες οντολογικές οντότητες βασισμένες στις κοινές αρχέγονες και ή πνευματικές ιδιότητες –πάνω από όλα, εθνικών συλλογικοτήτων. Η δεύτερη ολοκληρωτική ιδεολογία είναι η Ιακωβίνη, οι ιστορικές ρίζες της οποίας αγγίζουν μεσαιωνικές εσχατολογικές πηγές, η ουσία των οποίων ήταν η πίστη στην προτεραιότητα της πολιτικής και στην δυνατότητα της πολιτικής να ανασυγκροτήσει την κοινωνία, όπως και η πίστη στην δυνατότητα μετάλλαξης της κοινωνίας μέσω μιας ολοκληρωτικής κινητοποίησης και συμμετοχής στην πολιτική δράση. Όποιες κι αν είναι οι διαφορές ανάμεσα σε αυτές τις συλλογικές ιδεολογίες, έχουν ως κοινά σημεία μια βαθιά καχυποψία για την ανοιχτή πολιτική διαδικασία και θεσμούς, ιδιαίτερα μάλιστα για τους αντιπροσωπευτικούς θεσμούς και τους θεσμούς της δημόσιας συζήτησης, καθώς επίσης και έντονα αυταρχικές τάσεις.

VII

Ο συνδυασμός της συνειδητοποίησης της ύπαρξης των διαφόρων ιδεολογικών και θεσμικών δυνατοτήτων, με τις εντάσεις και τις αντιφάσεις που είναι έμφυτες στο πολιτιστικό και πολιτικό πρόγραμμα της νεωτερικότητας, αποτελούν τον πυρήνα της νεωτερικότητας που τον ορίζουμε ως την Δεύτερη Παγκόσμια Αξονική Εποχή. Ο συνδυασμός προκάλεσε την άνοδο –μέσω των δραστηριοτήτων των πολλαπλών πολιτιστικών και πολιτικών ακτιβιστών, που διέδωσαν και προσπάθησαν να εφαρμόσουν τα διάφορα οράματα της νεωτερικότητας μέσω της αλληλεπίδρασή τους με τα ευρύτερα στρώματα της κοινωνίας, και μέσω συνεχόμενων αμφισβητήσεων ανάμεσά τους –της αποκρυστάλλωσης διαφορετικών σχεδίων της νεωτερικότητας, ή των πολλαπλών νεωτερικοτήτων.

Ιδιαίτερης σπουδαιότητας μεταξύ αυτών των ακτιβιστών ήταν κοινωνικά κινήματα, κινήματα διαμαρτυρίας, όπως τα φιλελεύθερα, κατόπιν τα σοσιαλιστικά και τα κομμουνιστικά, τα εθνικά, τα φασιστικά και τα εθνικοσοσιαλιστικά. Αυτά τα κινήματα αποτέλεσαν τον μετασχηματισμό, στο σύγχρονο περιβάλλον, μερικών από τις σημαντικότερες ετεροδοξίες των «Αξονικών Πολιτισμών» –ιδιαίτερα εκείνων που επεδίωξαν να δημιουργήσουν, μέσω της πολιτικής δράσης και της αναδόμησης του κέντρου, την πραγμάτωση των ουτοπικών οραμάτων της έλευσης του Βασιλείου του Θεού στην γη, στο Βασίλειο του Ανθρώπου. Αυτά τα κινήματα ήταν διεθνή ακόμα κι αν οι βάσεις τους ή οι ρίζες τους βρισκόνταν σε συγκεκριμένες χώρες και αποτέλεσαν συνεχόμενα αμοιβαία σημεία αναφοράς. Αυτές οι δραστηριότητες δεν έχουν περιοριστεί στα όρια των πλαισίων κάποιας «μεμονωμένης» κοινωνίας ή κράτους, ακόμα και αν ήταν αυτού του είδους κοινωνίες ή κράτη που αποτέλεσαν τις σημαντικότερες αρένες εφαρμογής των προγραμμάτων και των στόχων, διακηρύσσοντας τέτοιες δραστηριότητες. Η ίδια η φύση των οραμάτων της νεωτερικότητας και των θεσμικών της δυναμικών ήταν υπεύθυνη για το γεγονός, ότι αυτά τα οράματα ήταν διεθνή στους σκοπούς και τους προσανατολισμούς τους από την αρχή της σύγχρονης εποχής. Τέτοιοι πολλαπλοί νεωτερισμοί δεν αναπτύχθηκαν μόνο σε διαφορετικά έθνη-κράτη. Τα πιο πετυχημένα από αυτά τα κινήματα συνεχώς αποκρυσταλλώνονται σε ευδιάκριτα ιδεολογικά και θεσμικά σχέδια, τα οποία συχνά ταυτίστηκαν

—όπως συνέβη για παράδειγμα στην περίπτωση πρώτα της επαναστατικής Γαλλίας και αργότερα της Σοβιετικής Ρωσίας— με συγκεκριμένες χώρες, αλλά των οποίων η απήχηση ξεπέρασε τα σύνορά τους¹. Κομμουνιστικά και φασιστικά κινήματα, τα οποία ήταν πράγματι διεθνή, παρότι με διαφορετικούς τρόπους, αποτέλεσαν ευδιάκριτες πρότυπες παραλλαγές της νεωτερικότητας.

VIII

Το πολιτιστικό πρόγραμμα της νεωτερικότητας προερχόταν από τους μετασχηματισμούς των όψιμων μεσαιωνικών ευρωπαϊκών πολιτισμών και πολιτικών, και αποκρυσταλλώθηκε *in tandem* στην Ευρώπη, ιδιαίτερα μετά τις επαναστάσεις στην πρώιμη μοντέρνα δυτική, στρατιωτική, οικονομική, τεχνολογική και ιδεολογική επέκταση σε όλο τον κόσμο —αρχικά στην Ανατολική Χριστιανοσύνη ειδικά στην Ρωσία, στο Ισλάμ και στους μεγάλους ασιατικούς «Αξονικούς Πολιτισμούς», δηλαδή τον Κομφουκιανικό, τον Ινδουισμό και τον Βουδισμό. Έπειτα, ριζώσε στον μόνο μεγάλο μη «Αξονικό Πολιτισμό» μέσα από τον οποίο αποκρυσταλλώθηκε η πρώτη επιτυχημένη μη-δυτική νεωτερικότητα —συγκεκριμένα την Ιαπωνία— και έπειτα στην Αφρική. Μια τέτοια επέκταση μπορεί να θεωρηθεί ως το πρώτο κύμα της σύγχρονης παγκοσμιοποίησης, η οποία είχε μέχρι το τέλος του 20ού αιώνα πάρει πρωτοφανείς διαστάσεις.

Η παγκόσμια επέκταση έθεσε σχεδόν από την αρχή της νεωτερικότητας, και σίγουρα κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, το ερώτημα αν ο κόσμος, ο σύγχρονος κόσμος που αποκρυσταλλώθηκε κάτω από την επιρροή αυτής της επέκτασης της διαδικασίας της παγκοσμιοποίησης, θα ήταν ένας ομοιόμορφος και ομοιογενής κόσμος, στον οποίο ένας μετασχηματισμένος «Αξονικός Πολιτισμός» θα μεταβαλλόταν σε ηγεμονικό.

Αυτή ήταν η άποψη που εγκολπώθηκε από πολλές «κλασικές» θεωρίες της νεωτερικότητας και της σύγκλισης των βιομηχανικών κοινωνιών της δεκαετίας του '50, ενάντια στις απόψεις των κλασικών κοινωνιολογικών αναλύσεων του Marx, του Durkheim και σε έναν μεγάλο βαθμό ακόμα και του Weber (1968, 1978) —ή τουλάχιστον σε ένα ανάγνωσμά του, στο οποίο υπέθεσε, αν και σιωπηρά, ότι οι βασικές θεσμικές ομαδοποιήσεις, που διαμορφώθηκαν στην σύγχρονη Ευρώπη, και το πολιτιστικό πρόγραμμα της νεωτερικό-

τητας όπως αναπτύχθηκε εκεί, «φυσιολογικά» θα κυριαρχούσε σε όλες τις εκσυγχρονισμένες και μοντέρνες κοινωνίες –ότι με την διάδοση της νεωτερικότητας θα επικρατήσουν σε όλο τον κόσμο.

Η πραγματικότητα που προέκυψε ήδη από την αρχή της νεωτερικότητας, αλλά ειδικά μετά από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, δεν έχει εξαλείψει τις υποθέσεις αυτών των προσεγγίσεων. Η πραγματικότητα των εξελίξεων στις σύγχρονες ή –έτσι όπως προσδιορίστηκαν αργότερα– εκσυγχρονισμένες κοινωνίες έχει υπερβεί τις ομοιογενοποιητικές και ηγεμονικές εικασίες του αρχικού ευρωπαϊκού ή δυτικού προγράμματος της νεωτερικότητας.

Μια γενική τάση δομικής διαφοροποίησης των διάφορων θεσμικών αρένων –της οικονομικής, της πολιτικής, της οικογένειας, της αστικοποίησης, της εξάπλωσης της εκπαίδευσης και των σύγχρονων μέσων επικοινωνίας, και τάσεις ατομικιστικών προσανατολισμών– αναπτύχθηκε στις περισσότερες από αυτές τις κοινωνίες. Όμως οι τρόποι με τους οποίους αυτές οι αρένες καθορίστηκαν και οργανώθηκαν ήταν διαφορετικοί σε διαφορετικές περιόδους της ανάπτυξής τους, δημιουργώντας έναν μεγάλο αλλά πεπερασμένο αριθμό θεσμικών και ιδεολογικών μοντέλων. Αλλά αυτά τα πρότυπα δεν αποτέλεσαν τις απλές συνέχειες των εν λόγω αντίστοιχων παραδόσεων αυτών των κοινωνιών στην σύγχρονη εποχή. Ήταν ευδιακρίτως σύγχρονα μοντέλα, ακόμα κι αν οι δυναμικές τους επηρεάστηκαν έντονα από τις πολιτισμικές παρακαταθήκες τους, τις παραδόσεις, και τις ιστορικές τους εμπειρίες. Μέσα σε όλα αυτά τα πρότυπα δημιουργήθηκαν ιδιαίτερες νεωτερικές δυναμικές, ιδιαίτεροι τρόποι ερμηνείας της νεωτερικότητας, για τις οποίες το αρχικό δυτικό πρόγραμμα –αν και συνήθως αμφίβολο– αποτελούσε πράγματι το κρίσιμο σημείο αναφοράς. Ιδιαίτερης σπουδαιότητας ήταν το γεγονός ότι τα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα που αναπτύχθηκαν στις μη δυτικές κοινωνίες, ακόμη και όταν διακήρυσσαν συχνά αντι-δυτικά ή ακόμα και αντι-μοντέρνα θέματα, δεν έπαυσαν να είναι σαφώς νεωτερικά. Αυτό αληθεύει όχι μόνο για τα διάφορα εθνικιστικά και παραδοσιακά κινήματα που αναπτύχθηκαν σε όλες αυτές τις κοινωνίες από το μέσο περίπου του 19ου αιώνα μέχρι και μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, αλλά ακόμη και για τα φονταμελιστικά κινήματα.

Στον πολιτικό λόγο της νεωτερικότητας αναπτύχθηκαν διάφορα θέματα. Ένα από αυτά ήταν η συνεχής αντιπαράθεση ανάμεσα στους πιο «παραδοσιακούς» τομείς της κοινωνίας με τα σύγχρονα κέντρα ή τομείς που αναπτύχθηκαν μέσα σε αυτά –από την μια

πλευρά η κουλτούρα της νεωτερικότητας, το σύγχρονο «ορθολογικό» μοντέλο του Διαφωτισμού όπως διακηρύχθηκε σε αυτά τα κέντρα, τα οποία μετατράπηκαν σε ηγεμονίες σε διαφορετικές περιόδους και τόπους, και από την άλλη πλευρά οι διαρκώς επανεργμηνευόμενες «αυθεντικότερες» πολιτιστικές παραδόσεις αυτών των κοινωνιών. Δεύτερον, αναπτύχθηκε μεταξύ των φορέων της παραδοσιακής αυθεντικότητας, και μεταξύ των πιο παραδοσιακών τομέων αυτών των κοινωνιών, μία ταυτόχρονη έλξη και απώθηση για αυτά τα σύγχρονα κέντρα και των τεκμαρτών αλλά συγχρόνως αποκλειστικών προσυλλογισμών και συμβόλων τους –μία συνεχής αμφιταλάντευση ανάμεσα, από την μία μεριά, άρνησης αυτών των προσυλλογισμών, και από την άλλη, μία ισχυρή έλξη σε αυτά τα κέντρα στα οποία οι προσυλλογισμοί είχαν διαδοθεί, και προσπάθειες οικειοποίησης και επανεργμίνευσης. Αυτά τα θέματα αναπτύχθηκαν πρώτα μέσα στην Ευρώπη και συνέχισαν να αναπτύσσονται, αν και με διαφορετικό τρόπο, με την επέκταση στην Αμερική, και ιδιαίτερα με την επέκταση της νεωτερικότητας πέρα από την Ευρώπη – στις ασιατικές και αφρικανικές χώρες.

IX

Για πολλές ομάδες αυτών των κοινωνιών, η έλξη πολλών εκ των θεμάτων και θεσμικών πλαισίων του νεωτερικού προγράμματος του πυρήνα των σύγχρονων θεσμών, οφειλόταν πρώτον στο γεγονός της ευρωπαϊκής και αργότερα δυτικής ηγεμονίας του παγκόσμιου συστήματος που αναπτύχθηκε μέσω της δυτικής οικονομικής, τεχνολογικής και στρατιωτικής επέκτασης, που υπονόμευσε τους πολιτισμικούς προσυλλογισμούς και τους θεσμικούς πυρήνες αυτών των κοινωνιών. Δεύτερον, οφειλόταν στο γεγονός ότι η ιδιοποίηση αυτών των θεμάτων και θεσμών επέτρεψε σε πολλές ομάδες σε μη ευρωπαϊκά έθνη –ιδιαίτερα στις ελίτ και στους διανοούμενους– να συμμετέχουν ενεργά στην νέα νεωτερική (αρχικά δυτική) οικουμενική παράδοση, ενώ συγχρόνως απέρριπταν επιλεκτικά πολλές από τις πτυχές του νεωτερικού (δυτικού) προγράμματος, καθώς και του δυτικού ελέγχου και ηγεμονίας. Η ιδιοποίηση αυτών των θεμάτων επέτρεψε σε αυτές τις ελίτ, αλλά και σε ευρύτερα στρώματα πολλών μη ευρωπαϊκών κοινωνιών, να ενσωματώσουν μερικά από αυτά τα οικουμενικά στοιχεία της νεωτερικότητας στην κατασκευή των νέων συλλογικών ταυτοτήτων τους, χωρίς απαραίτητα να παρατή-

σουν είτε τα συγκεκριμένα συστατικά των παραδοσιακών τους ταυτοτήτων, συχνά επίσης περιτυλιγμένων σε οικουμενικούς, ιδιαίτερα θρησκευτικούς όρους, ή την αρνητική στάση τους απέναντι στην Δύση. Τρίτον, η έλξη που ασκούν αυτά τα θέματα εντάθηκε από το γεγονός ότι η ιδιοποίησή τους από αυτές τις κοινωνίες συνεπαγόταν την μετάθεση της πάλης μεταξύ ιεραρχίας και ισότητας στην διεθνή σκηνή. Η μετάθεση αυτών των θεμάτων από την Δυτική Ευρώπη στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη και σε μη ευρωπαϊκούς χώρους ενισχύθηκε από τον συνδυασμό, στα προγράμματα της νεωτερικότητας, των προσανατολισμών διαμαρτυρίας με την δημιουργία θεσμών και την μορφοποίηση κέντρων. Αν και ήταν «τυλιγμένη» αρχικά με δυτικούς όρους, μπορούσε να βρει σημεία αναφοράς στις πολιτικές παραδόσεις πολλών από αυτές τις κοινωνίες, ιδιαίτερα στις εντάσεις που ήδη είχαν αναπτυχθεί στους αντίστοιχους «Αξονικούς» τους προσυλλογισμούς.

X

Παρόλα αυτά, η ιδιοποίηση των διαφόρων θεμάτων και των θεσμικών προτύπων του αρχικού σύγχρονου δυτικού πολιτισμού στις μη δυτικές ευρωπαϊκές κοινωνίες δεν συνεπαγόταν την αποδοχή τους με την αρχική τους μορφή. Μάλλον συνεπαγόταν την συνεχή επιλογή, επανερμηνεία και την αναδιατύπωση παρόμοιων θεμάτων, δημιουργώντας μία συνεχή αποκρυστάλλωση νέων πολιτιστικών και πολιτικών νεωτερικών προγραμμάτων, και την συνεχή αναδημιουργία νέων θεσμικών προτύπων. Σε όλες αυτές τις κοινωνίες αποκρυσταλλώνονταν συνεχώς διάφορες νεωτερικές ιδεολογικές και θεσμικές ομαδοποιήσεις. Τα πολιτικά και θεσμικά προγράμματα που αναπτύσσονται συνεχώς σε αυτές τις κοινωνίες δίδουν έμφαση σε διαφορετικά συστατικά του πολιτιστικού και του πολιτικού προγράμματος της νεωτερικότητας, και ως εκ τούτου, σε διαφορετικές εντάσεις και αντινομίες του –η ιδέα που δημιουργούν για τον εαυτό τους, ως μέρος του σύγχρονου κόσμου, με αμφίβολες διαθέσεις ως προς την νεωτερικότητα γενικά, και ως προς την Δύση ειδικότερα, αποτελούν ένα βασικό συστατικό στοιχείο αυτών των ιδεών.

Ταυτοχρόνως, σε όλες αυτές τις κοινωνίες πραγματοποιήθηκαν εκτεταμένοι μετασχηματισμοί, που διαμορφώθηκαν σε κάθε κοινωνία από το συνδυασμένο αντίκτυπο της ιστορικής παράδοσης αυτών των κοινωνιών και των διαφορετικών τρόπων ενσω-

μάτωσής τους στο νέο σύγχρονο παγκόσμιο σύστημα, των σημαντικότερων θεσμικών σχηματισμών που υιοθετήθηκαν από αυτές τις κοινωνίες και των θεμελιωδών ιδεών τους. Οι ιδέες για την εξουσία και την υπεύθυνη εξάσκησή της· σχέσεις μεταξύ του κράτους και της κοινωνίας πολιτών· η δομή των κινήματων διαμαρτυρίας· η κατασκευή των συλλογικών ταυτοτήτων στην αυτοκατανόησή τους ως σύγχρονες κοινωνίες και στις συνήθως αμφιλεγόμενες στάσεις τους στα δυτικά κέντρα και προγράμματα της νεωτερικότητας που αναπτύχθηκαν μεταξύ τους, διαφέρουν και από τις ευρωπαϊκές και από τις αμερικανικές –αλλά διαφέρουν και μεταξύ τους.

XI

Τα συγκεκριμένα περιγράμματα των διαφόρων πολιτιστικών και θεσμικών προτύπων της νεωτερικότητας όπως αποκρυσταλλώθηκαν σε διάφορες κοινωνίες μεταβάλλονταν συνεχώς, λόγω του συνδυασμού εντάσεων που είναι έμφυτες στο πολιτιστικό και πολιτικό πρόγραμμα της νεωτερικότητας και των συνεχών θεσμικών, κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών εξελίξεων που συνοδεύουν την ανάπτυξη και την επέκταση της νεωτερικότητας. Τα θεσμικά και πολιτιστικά περιγράμματα των νεωτερικοτήτων άλλαζαν συνεχώς, καταρχήν λόγω της εσωτερικής δυναμικής των τεχνολογικών, οικονομικών, πολιτικών και πολιτιστικών αρένων, όπως αναπτύχθηκαν στις διάφορες κοινωνίες και επεκτάθηκαν πέρα από αυτές.

Δεύτερον, μεταβάλλονταν συνεχώς σε σχέση με τους πολιτικούς αγώνες και τις συγκρούσεις μεταξύ διαφόρων κρατών, μεταξύ διαφόρων κέντρων πολιτικής και οικονομικής εξουσίας, που αποτελούσαν ένα συστατικό στοιχείο πρώτα του σχηματισμού της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας, και αργότερα, μέσω συνεχούς εξάπλωσης, της ευρωπαϊκής και αργότερα της αμερικανικής και της ιαπωνικής νεωτερικότητας. Τέτοιες συγκρούσεις αναπτύχθηκαν πρώτα στο εσωτερικό της Ευρώπης με την αποκρυστάλλωση του σύγχρονου ευρωπαϊκού κρατικού συστήματος και εντάθηκαν ακόμα περισσότερο με την αποκρυστάλλωση των «παγκόσμιων συστημάτων», αρχικά κατά την διάρκεια του 16ου ή 17ου αιώνα.

Τρίτον, μεταβάλλονταν συνεχώς λόγω των μετατοπίσεων των ηγεμονιών στα διάφορα διεθνή συστήματα, που αναπτύχθηκαν μέσα από τις συνεχείς εξελίξεις στις οικονομικές, πολιτικές, τε-

χνολογικές και πολιτιστικές αρένες και ως εκ τούτου κέντρα (Tiryakian, 1985, 1991, 1994).

Τέταρτον, μεταβάλλονταν λόγω των συνεχών συγκρούσεων μεταξύ των ερμηνειών που διακηρύσσονταν από τα διάφορα κέντρα και ελίτ, και των συγκεκριμένων εξελίξεων, συγκρούσεων και μετατοπίσεων που ακολούθησαν την θεσμοποίηση αυτών των προσυλλογισμών.

Πέμπτον, μεταβάλλονταν συνεχώς επειδή αυτές οι συγκρούσεις ενεργοποιούσαν την επίγνωση των αντιφάσεων και των αντινομιών που ήταν έμφυτες στο πολιτιστικό πρόγραμμα της νεωτερικότητας και των δυνατοτήτων που εμπεριέχονται στην ανοιχτοσιά και την αναστοχαστικότητά του, προκαλώντας τις συνεχείς διακηρύξεις διαφόρων κοινωνικών δρώντων, και ιδιαίτερα των διαφόρων κοινωνικών κινημάτων, μιας συνεχούς επανερμηνείας των σημαντικότερων θεμάτων αυτού του προγράμματος και των βασικών προσυλλογισμών των πολιτισμικών οραμάτων και των συνακόλουθων μεγάλων αφηγήσεων και μύθων της νεωτερικότητας.

Έκτον, μεταβάλλονταν συνεχώς επειδή η ίδια η επέκταση της νεωτερικότητας, που ξεκίνησε στην Ευρώπη, εμπεριείχε την σύγκρουση ανάμεσα στους συγκεκριμένους προσυλλογισμούς και τους θεσμικούς σχηματισμούς, όπως αυτοί αναπτύχθηκαν στην Δυτική και Βόρεια Ευρώπη και σε άλλες χώρες πέραν της Ευρώπης, της Αμερικής και αργότερα της Ασίας, στον ισλαμικό, ινδικό, βουδιστικό, κομφουκιανικό και ιαπωνικό πολιτισμό.

Η συνεχής ικανότητα τροποποίησης (changeability) των θεσμών και ιδεολογικών προτύπων της νεωτερικότητας δείχνει ότι η ιστορία της νεωτερικότητας μπορεί να θεωρηθεί ως ιστορία συνεχούς ανάπτυξης και σχηματισμού, σύνθεσης και ανασύνθεσης μιας πολλαπλότητας των πολιτιστικών προγραμμάτων της νεωτερικότητας και ευδιάκριτων μοντέρνων θεσμικών προτύπων και διαφορετικών αυτογνωσιών των κοινωνιών, ως νεωτερικές - ως πολλαπλοί νεωτερισμοί.²

XII

Η ανάπτυξη και η επέκταση της νεωτερικότητας δεν ήταν, σε αντίθεση με τις αισιόδοξες απόψεις της νεωτερικότητας ως προόδου, ειρηνική. Κουβαλούσε μαζί της και καταστρεπτικές δυνατότητες – τις οποίες διατύπωσαν και συχνά διακήρυξαν μερικοί από τους

πιο ριζοσπαστικούς επικριτές της, που είδαν την νεωτερικότητα σαν μία ηθικά καταστρεπτική δύναμη, τονίζοντας εμφατικά τα αρνητικά αποτελέσματα που είχαν κάποια από τα πιο σημαντικά χαρακτηριστικά της. Η αποκρυστάλλωση της प्रώιμης και η ανάπτυξη της όψιμης νεωτερικότητας διαπλέκονταν συνεχώς με εσωτερικές συγκρούσεις και αντιπαραθέσεις, που ήταν ριζωμένες στις αντιφάσεις και εντάσεις που συνόδευαν την ανάπτυξη των διαφόρων καπιταλιστικών συστημάτων, και όσον αφορά την πολιτική αρένα, στις αυξανόμενες απαιτήσεις για τον εκδημοκρατισμό και στις διεθνείς συγκρούσεις στα πλαίσια του σύγχρονου κράτους και των ιμπεριαλιστικών συστημάτων.

Πάνω από όλα ήταν στενά συνδεδεμένες με πολέμους και γενοκτονίες, και ως εκ τούτου η καταστολή και οι αποκλεισμοί αποτέλεσαν στοιχεία της ανάπτυξης της νεωτερικότητας. Οι πόλεμοι και οι γενοκτονίες δεν ήταν φυσικά καινοφανή φαινόμενα στην ιστορία της ανθρωπότητας. Αλλά μεταμορφώθηκαν ριζικά και εντατικοποιήθηκαν, δημιουργώντας συνεχείς τάσεις για έναν ιδιαίτερα νεωτερικό βαρβαρισμό, η πιο σημαντική εκδήλωση του οποίου ήταν η ιδεολογικοποίηση της βίας του τρόμου και του πολέμου – που εκδηλώθηκαν έντονα πρώτα στην Γαλλική Επανάσταση. Μια τέτοια ιδεολογικοποίηση προήλθε από την συνύφανση των πολέμων με τα βασικά συστατικά των εθνών-κράτων, με αυτά τα κράτη να γίνονται ο πιο σημαντικός φορέας –και η αρένα– της δημιουργίας των πολιτών και των συμβόλων της συλλογικής ταυτότητας, με την αποκρυστάλλωση του σύγχρονου ευρωπαϊκού κρατικού συστήματος, και την ευρωπαϊκή εξάπλωση πέρα από την Ευρώπη με την εντατικοποίηση των τεχνολογιών της επικοινωνίας και του πολέμου.

XIII

Οι διστάμενοι και πολλαπλοί νεωτερισμοί της κλασικής ηλικίας της νεωτερικότητας αποκρυσταλλώθηκαν κατά την διάρκεια του 19ου αιώνα και ιδιαίτερα τις πρώτες έξι ή επτά δεκαετίες του 20ού αιώνα στα διάφορα εδαφικά έθνη-κράτη και επαναστατικά κράτη και κοινωνικά κινήματα που αναπτύχθηκαν στην Ευρώπη, στην Αμερική και στις ασιατικές και αφρικανικές κοινωνίες μέχρι και λίγο μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Αυτά τα περιγράμματα –θεσμι-

κά και συμβολικά, ιδεολογικά περιγράμματα των σύγχρονων εθνικών και επαναστατικών κρατών και κινημάτων που θεωρήθηκαν ως η επιτομή της νεωτερικότητας—έχουν αλλάξει δραματικά τώρα με την εντατικοποίηση των τάσεων παγκοσμιοποίησης, όπως αυτές φανερώνονται στις αναπτυσσόμενες κινήσεις αυτονομίας των παγκόσμιων καπιταλιστικών δυνάμεων του κόσμου, στα έντονα διεθνή κύματα μετανάστευσης, στην συνακόλουθη ανάπτυξη κοινωνικών προβλημάτων παγκόσμιας κλίμακας, όπως η πορνεία και η εγκληματικότητα των νέων, τα οποία στο σύνολό τους μειώνουν τον έλεγχο του έθνους-κράτους πάνω στις δικές του οικονομικές και πολιτικές υποθέσεις, παρά την συνεχή εντατικοποίηση των τεχνοκρατικών κοσμικών πολιτικών στις διάφορες αρένες—είτε στην εκπαίδευση είτε στον οικογενειακό σχεδιασμό. Την ίδια στιγμή, τα έθνη-κράτη έχασαν ένα τμήμα από το—πάντα μόνο μερικό—μονοπώλιο της εσωτερικής και διεθνούς βίας, που οικειοποιήθηκαν πολλές τοπικές και διεθνείς ομάδες αποσχιστών ή τρομοκρατών, χωρίς κανένα έθνος-κράτος ή συνδυασμένες δράσεις εθνών-κρατών να είναι ικανές να ελέγξουν τα συνεχώς επανεμφανιζόμενα περιστατικά τέτοιας βίας. Ταυτοχρόνως, οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης συνδέθηκαν στενά στην πολιτιστική αρένα, με την επέκταση των φαινομενικά ομοιόμορφων ηγεμονικών αμερικανικών πολιτιστικών προγραμμάτων ή οραμάτων, ιδιαίτερα μέσω των σημαντικότερων μέσων παγκόσμιας επικοινωνίας, συμπεριλαμβανομένων δυτικών κρατών, όπως των ευρωπαϊκών και του Καναδά.

Πάνω από όλα, η ιδεολογική και συμβολική κεντρικότητα του έθνους-κράτους και του επαναστατικού κράτους, του να θεωρείται ως χαρισματικός τόπος των σημαντικότερων στοιχείων του πολιτιστικού προγράμματος της νεωτερικότητας και της συλλογικής ταυτότητας, αποδυναμώθηκε, και αντίθετα αναπτύχθηκαν νέα πολιτικά και κοινωνικά και πολιτισμικά οράματα, καθώς και οράματα συλλογικής ταυτότητας. Τα νέα οράματα και ταυτότητες διαδόθηκαν με διάφορους τύπους νέων κοινωνικών κινημάτων. Τέτοια «νέα» κοινωνικά κινήματα, που αναπτύχθηκαν στις περισσότερες δυτικές χώρες, όπως το κίνημα γυναικών και το οικολογικό κίνημα, όλα στενά συνδεδεμένα ή προερχόμενα από το φοιτητικό κίνημα και τα κινήματα ενάντια στον Πόλεμο του Βιετνάμ στα τέλη της δεκαετίας του '60 και τις αρχές του '70, ήταν ενδεικτικά μιας γενικότερης μετατόπισης πολλών χωρών του κόσμου, «καπιταλιστικών» και κομμουνιστικών (όπως η Κίνα): Μία μετατόπιση από κινήματα που μέχρι τότε ήταν προσανατολισμένα στο κράτος,

σε πιο τοπικιστικά- φρονταμελιστικά κινήματα που αναπτύχθηκαν σε μουσουλμανικές, προτεσταντικές, και ιουδαϊκές κοινότητες, κοινοτικά θρησκευτικά κινήματα που αναπτύχθηκαν για παράδειγμα στις ινδουιστικές και στις βουδιστικές κοινότητες, και τα κλειστά και επιλεκτικά «εθνοτικά» κινήματα και ταυτότητες που αποτελούν απομορφωποιήσεις του κλασσικού μοντέλου των εθνών-κρατών ή επαναστατικών κρατών, που απέκτησαν ορμή ιδιαίτερα τις τελευταίες δύο δεκαετίες του 20ού αιώνα στις πρώην δημοκρατίες της Σοβιετικής Ένωσης, αλλά με πιο τρομοκρατικούς τρόπους στην Αφρική και εν μέρει στα Βαλκάνια, ιδιαίτερα στην πρώην Γιουγκοσλαβία.

Αυτά τα κινήματα αναπτύχθηκαν παράλληλα με την αποκρουστικότητα νέων κοινωνικών περιβαλλόντων και πλαισίων, που υπερέβησαν το «κλασσικό» μοντέλο του έθνους-κράτος. Για να αναφέρουμε μόνο μερικά από τα πιο σημαντικά περιβάλλοντα κοινωνικής δράσης –νέα, ιδιαίτερα για την μουσουλμανική, κινεζική και ινδική διασπορά, ήταν οι νέοι τύποι εθνοτικών μειονοτήτων όπως αυτές που προέκυψαν σε πολλές από τις χώρες που διαδέχθηκαν την Σοβιετική Ένωση.

Σε αυτά, και άλλα κοινωνικά περιβάλλοντα, αποκρουσταλλώθηκαν νέοι τύποι συλλογικών ταυτοτήτων, που συχνά διαδόθηκαν από κινήματα που προαναφέραμε, που υπερέβησαν τα μοντέλα του έθνους-κράτους και που έπαψαν να εστιάζουν την προσοχή τους σε αυτό. Πολλές από τις μέχρι τώρα φαινομενικά «καθυποταγμένες» ταυτότητες –τοπικές, υπερεθνικές και περιφερειακές– μετακινήθηκαν, φυσικά αφού αναδιαμορφώθηκαν, στα κέντρα των αντίστοιχων κοινωνιών τους, αλλά συχνά ακόμα και στην διεθνή αρένα. Αμφισβήτησαν την ηγεμονία των παλαιότερων ομογενοποιητικών προγραμμάτων, απαιτώντας την δική τους αυτόνομη παρουσία στις κεντρικές θεσμικές αρένες –όπως σε εκπαιδευτικά προγράμματα, στις δημόσιες επικοινωνίες και ΜΜΕ, ενώ πολύ συχνά θέτουν υπερβολικές απαιτήσεις όσον αφορά τον επανακαθορισμό των πολιτικών δικαιωμάτων και των δικαιωμάτων που συνδέονται με αυτά.

Την ίδια στιγμή, πραγματοποιήθηκαν συνεχείς μετατοπίσεις στην σχετική ηγεμονία των διαφόρων κέντρων της νεωτερικότητας –πρώτα της Ευρώπης και των ΗΠΑ, μετά στην Ανατολική Ασία–, μετατοπίσεις οι οποίες συνδέονταν με τις συνακόλουθες αυξανόμενες αμφισβητήσεις αυτών των κέντρων όσον αφορά την ηγεμονική ικανότητά τους (Tiryakian, 1994).

XIV

Τέτοιες εξελίξεις έθεσαν το ερώτημα, εάν ο σύγχρονος κόσμος θα αποσυρόταν από το νεωτερικό πρόγραμμα είτε ακολουθώντας την κατεύθυνση του «τέλους της ιστορίας», όπως υποστηρίχθηκε από τον Francis Fukuyama (1992) στο έργο του οποίου οι ιδεολογικοί προσυλλογισμοί της μοντερνικότητας με όλες τους τις έμφυτες εντάσεις και αντιφάσεις έχουν χάσει την σχετικότητά τους, επιτρέποντας παραδόξως την άνθιση των πολλαπλών μεταμοντέρνων οραμάτων, ή ακολουθώντας τον δρόμο, για να χρησιμοποιήσω την ορολογία του S. P. Huntington, της «σύγκρουσης» των πολιτισμών, στην οποία ο δυτικός πολιτισμός –η φαινομενικά επιτομή της νεωτερικότητας– έρχεται συχνά αντιμέτωπος με άλλους πολιτισμούς, ιδιαίτερα τον μουσουλμανικό και σε μικρότερο βαθμό με αυτόν που αποκαλείται κομφουκιανικός, μέσα στον οποίο κυριαρχούν παραδοσιακά φονταμενταλιστικά, αντινεωτερικά και αντιδυτικά κινήματα (Huntington, 1996)

Και οι δύο αυτές προσεγγίσεις υπαινίσσονται ότι ίσως να γινόμαστε μάρτυρες μίας διαδικασίας απο-«Αξονοποίησης», ότι το «Αξονικό Πρόγραμμα» ή τουλάχιστον «η δευτερεύουσα “Αξονοποίηση”» έχει εξαντληθεί –η εξάντληση εμφανίζεται τόσο στην ανάπτυξη πολλαπλών μεταμοντέρνων, όσο και στην εμφάνιση φαινομενικώς αντι-μοντέρνων και αντι-δυτικών, ίσως μη-Αξονικών Κινήματων και ταυτοτήτων. Μία πιο εμπεριστατωμένη εξέταση της σύγχρονης σκηνής δείχνει μάλλον μια πιο σύνθετη κατάσταση.

Όλες αυτές οι εξελίξεις πράγματι υποδηλώνουν εκτεταμένες αλλαγές ή μετατοπίσεις από το μοντέλο ή τα μοντέλα του σύγχρονου έθνους-κράτους και των επαναστατικών κρατών. Πράγματι επιβεβαιώνουν την αποδυνάμωση της ιδεολογικής και συμβολικής κεντρικότητας του έθνους-κράτους, της θέσης του ως του χαρισματικού τόπου των σημαντικότερων στοιχείων του πολιτιστικού προγράμματος της νεωτερικότητας και της συλλογικής ταυτότητας. Όμως, σηματοδοτούν όλα αυτά το «τέλος της ιστορίας», το τέλος του νεωτερικού προγράμματος –που συνοψίζεται στην ανάπτυξη διαφόρων «μετανεωτερισμών»– και προ πάντων σηματοδοτούν άραγε την υποχώρηση, τρόπον τινά, από την νεωτερικότητα στον φονταμενταλισμό και στα κοινοτικά θρησκευτικά κινήματα τα οποία έχουν απεικονιστεί, και με πολλούς τρό-

πους έχουν ακόμα αυτο-παρουσιάσει, ως *διαμετρικά* αντίθετα στο σύγχρονο πρόγραμμα;

XV

Πολλά χαρακτηριστικά παρουσιάζουν μία πιο σύνθετη εικόνα. Κατ' αρχήν είναι το γεγονός ότι τα ακραία φονταμενταλιστικά κινήματα εμφανίζουν νεωτερικά Ιακωβίνικα χαρακτηριστικά, τα οποία παραδόξως μοιράζονται –μερικά σε μορφή ανεστραμμένου ειδώλου– με τα κομμουνιστικά κινήματα, παρόλο που αυτά τα Ιακωβίνικα χαρακτηριστικά συνδυάζονται με πολύ σκληρές αντι-δυτικές και αντι-διαφωτιστικές ιδεολογίες. Και τα δύο είδη κινήματων αποτέλεσαν ευδιάκριτα οράματα που διατυπώθηκαν με όρους νεωτεριστικών λόγων. Προσπαθούν να οικειοποιηθούν την νεωτερικήτητα με τους δικούς τους όρους, επιφέροντας την συνολική αναδόμηση της προσωπικότητας και της ατομικής και συλλογικής ταυτότητας με συνειδητή, πολιτική δράση, δημιουργώντας νέες προσωπικές και συλλογικές ταυτότητες, που συνεπάγονται την πλήρη υποταγή της ατομικής προσωπικότητας στην ολότητα της ομάδας.

Υπήρχαν βέβαια σημαντικές διαφορές στα οράματα των δύο τύπων Ιακωβινισμού –τα κομμουνιστικά και τα φονταμελιστικά κινήματα και καθεστώτα, πάνω από όλα στην στάση τους προς την νεωτερικήτητα, και ως εκ τούτου στην κριτική τους– στην στάση τους στις βασικές αντινομίες της νεωτερικήτητας, και στην συνακόλουθη απόρριψη και ερμηνεία διαφόρων τμημάτων των πολιτιστικών και πολιτικών προγραμμάτων της νεωτερικήτητας, ή με άλλα λόγια, στην ερμηνεία της νεωτερικήτητας και στις προσπάθειές τους να την οικειοποιηθούν. Όμως όλα αυτά τα κινήματα εκδηλώνουν μια ισχυρή έγνοια και ανησυχία για την νεωτερικήτητα ως το κύριο σημείο αναφοράς τους.

Δεύτερον, αυτές οι προσπάθειες οικειοποίησης και ερμηνείας της νεωτερικήτητας με τους δικούς τους όρους δεν περιορίστηκαν στα φονταμελιστικά κινήματα. Αποτελούν τμήμα μιας ομάδας πολύ πιο ευρέων εξελίξεων που λαμβάνουν χώρα σε όλο τον κόσμο, που όπως φαίνεται αποτελούν συνέχεια των αντιπαραθέσεων μεταξύ διαφόρων προ-νεωτερικών, ρεφορμιστικών και παραδοσιακών θρησκευτικών κινήματων, τα οποία αναπτύχθηκαν σε διάφορες κοινωνίες και θρησκευτικά πλαίσια σε όλες τις μη δυτικές κοι-

νωνίες. Όμως στην πραγματικότητα σε αυτά τα κινήματα οι βασικές εντάσεις, έμφυτες στο νεωτερικό πρόγραμμα, ιδιαίτερα εκείνες ανάμεσα στις πλουραλιστικές και ολοκληρωτικές εντάσεις, όπως και στην συσχέτισή τους με την Δύση και την αντίληψη των σχέσεων ανάμεσα στην Δύση και στην νεωτερικότητα, ξεδιπλώνονται με νέους όρους. Μέσα σε όλες αυτές, οι συνεχείς εντάσεις ανάμεσα σε πλουραλιστικές και ολοκληρωτικές τάσεις, μεταξύ ουτοπικών και πιο ανοιχτών και πραγματιστικών νοοτροπιών, και μεταξύ πολυπρόσωπων ταυτοτήτων έναντι κλειστών ταυτοτήτων συνεχίζουν να ξεδιπλώνονται. Αλλά την ίδια στιγμή όλα συνεπάγονταν μια σημαντική, ακόμα και ριζική, αλλαγή του πολιτικού λόγου για την σύγκρουσή τους με την νεωτερικότητα, και την αντίληψή τους για την σχέση του δυτικού και μη δυτικών πολιτισμών, θρησκειών ή κοινωνιών (Eisenstadt, 1974).

Τρίτον, μπορεί κάποιος να αναγνωρίσει μερικά πολύ σημαντικά παράλληλα στοιχεία ανάμεσα σε αυτές τις διάφορες θρησκείες, συμπεριλαμβανομένων των φονταμελιστικών κινήματων, με τα φαινομενικά ακραία αντίθετά τους –τα διάφορα μεταμοντέρνα κινήματα με τα οποία συχνά συγκρούονται επιζητώντας την ηγεμονία σε διαφορετικούς τομείς της κοινωνίας. Ενώ μέσα σε αυτά τα κινήματα αναπτύσσονται παρόμοιοι συνδυασμοί διαφόρων πολιτιστικών τρόπων και προτύπων. Ωστόσο ανταγωνίζονται όσον αφορά το ποιος θα δώσει την σωστή «απάντηση» στις αμφιθυμίες των διαδικασιών της πολιτιστικής παγκοσμιοποίησης. Όλα αυτά τα κινήματα μοιράζονται την έγνοια που, όπως έχουμε δει, αποτελεί πράγματι ένα βασικό συστατικό στοιχείο της νεωτερικότητας από τις απαρχές της στην Ευρώπη, όσον αφορά τις σχέσεις μεταξύ των ταυτοτήτων τους και των παγκόσμιων θεμάτων που διακηρύχθηκαν από τα αντίστοιχα ηγεμονικά προγράμματα της νεωτερικότητας. Πάνω από όλα μοιράζονται την έγνοια για την σχέση μεταξύ τέτοιων αυθεντικών ταυτοτήτων και την προεικαζόμενη ηγεμονία της Αμερικάνικης κουλτούρας στην τωρινή σκηνή. Την ίδια στιγμή, στα περισσότερα από αυτά τα κινήματα ο φόβος της διάβρωσης των τοπικών μορφών κουλτούρας και της επιρροής της παγκοσμιοποίησης των κέντρων της συνδεόταν συνεχώς με μια αμφιθυμία έναντι αυτών των κέντρων, προξενώντας μια συνεχή περιοδική μεταβολή αυτού του κοσμοπολιτισμού και διαφόρων «κλειστών και αποκλειστικών» τάσεων.

XVI

Η παρούσα ανάλυση δεν ισχυρίζεται ότι οι ιστορικές και πολιτισμικές παραδόσεις αυτών των κοινωνιών δεν ήταν σημαντικές στην ανάπτυξη των νεωτερικών τους δυναμικών. Η σημαντικότητα τους εκδηλώνεται, για παράδειγμα, στο γεγονός ότι ανάμεσα στις νεωτερικές και σύγχρονες κοινωνίες τα φονταμελιστικά κοινωνικά κινήματα αναπτύχθηκαν και αφθονούν πάνω από όλα στις κοινωνίες που αποκρυσταλλώθηκαν στα πλαίσια των μονοθεϊστικών μουσουλμανικών, ιουδαϊκών, και μερικών χριστιανικών κοινωνιών, πολιτισμών στους οποίους, ακόμα και στις σύγχρονες μετα-επαναστατικές μεταλλαγές τους, το πολιτικό σύστημα θεωρήθηκε ως η κύρια αρένα της υλοποίησης του υπερβατικού ουτοπικού οράματος –ακόμα και στην σύγχρονη εποχή, αν ένα τέτοιο όραμα εκφραζόταν σε κοσμικούς όρους. Σε αντίθεση με αυτό, η ιδεολογική αναδόμηση του πολιτικού κέντρου με έναν Ιακωβίνικο τρόπο έχει αποδυναμωθεί σε πολιτισμούς με εξωκοσμικούς προσανατολισμούς –ιδιαίτερα στην Ινδία και σε ένα μικρότερο βαθμό στις βουδιστικές χώρες– στους οποίους η πολιτική τάξη δεν είχε θεωρηθεί ως ένας χώρος υλοποίησης του υπερβατικού οράματος, ακόμα κι αν, με δεδομένες τις βασικές προτάσεις της νεωτερικότητας, αναπτύχθηκαν μέσα σε αυτούς πολύ ισχυροί νεωτερικοί πολιτικοί προσανατολισμοί ή διαστάσεις (Eisenstadt, 1974). Ταυτόχροτως, είναι εμφανείς οι τρόποι με τους οποίους νεωτερικές δημοκρατίες που αναπτύχθηκαν στην Ινδία ή στην Ιαπωνία –ευδιάκριτα διαφορετικές από τα ευρωπαϊκά ή αμερικάνικα πρότυπα, που και αυτά διαφέρουν μεταξύ τους– έχουν πράγματι επηρεαστεί πολύ από τις εν λόγω πολιτιστικές παραδόσεις και ιστορικές εμπειρίες αυτών των κοινωνιών. Το ίδιο επίσης αληθεύει για τους τρόπους με τους οποίους κομμουνιστικά καθεστώτα, στην Ρωσία, στην Κίνα, στην Βόρεια Κορέα ή την Νότια Ασία επηρεάστηκαν από τις ιστορικές εμπειρίες και τις παραδόσεις αυτών των κοινωνιών (Ho και Tsou, 1968. Arnason, 1993. Tismaneanu, 1999). Αυτό όμως είχε συμβεί ακόμα και στην περίπτωση της αρχικής ευρωπαϊκής νεωτερικότητας –η οποία ήταν βαθιά ριζωμένη σε συγκεκριμένες ευρωπαϊκές πολιτισμικές βάσεις και την ιστορική εμπειρία (Eisenstadt, 1987). Όμως, όπως πράγματι συνέβη στην περίπτωση της Ευρώπης, όλες αυτές οι «ιστορικές» ή «πολιτισμικές»

επιρροές δεν διαιώνισαν απλά τα παλιά πρότυπα των πολιτικών θεσμών ή δυναμικών. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, οικουμενικές, «περιεκτικές», ή «αποκλειστικές», φαινομενικά παραδοσιακές και αρχέγονες εντάσεις, δομούνται με τυπικά νεωτερικούς τρόπους, καθιστώντας ευκρινέστερες, με διάφορους συγκεκριμένους τρόπους σε διάφορα ιστορικά περιβάλλοντα, τις αντινομίες και αντιθέσεις της νεωτερικότητας.

Επιπλέον, η σπουδαιότητα των ιστορικών εμπειριών διαφόρων πολιτισμικών «παραδόσεων» και η ιστορική εμπειρία σχηματισμού συμπαγών περιγραμμάτων διαφόρων νεωτερικών κοινωνιών δε σημαίνει ότι προκαλούν στην σύγχρονη κοινωνική σκηνή την δημιουργία κλειστών πολιτισμών, συνέχεια των αντίστοιχων ιστορικών μερών και προτύπων τους. Αντίθετα, αυτές οι ιδιαίτερες εμπειρίες επηρεάζουν την αποκρυστάλλωση διαρκώς αλληλεπιδρώντων νεωτερικών πολιτισμών και κινημάτων, που διαπερνούν κάθε ιδιαίτερη κοινωνία ή πολιτισμό, διατηρώντας μια συνεχή ροή ανάμεσά τους, διατηρώντας μια συνεχή αλληλεπίδραση μεταξύ τους και αποτελώντας συνεχή σημεία αναφοράς. Επιπλέον, οι πολιτικές δυναμικές σε όλες αυτές τις κοινωνίες είναι στενά συνυφασμένες με τις γεωπολιτικές πραγματικότητες, οι οποίες, ενώ επηρεάζονται από την ιστορική εμπειρία αυτών των κοινωνιών, ακόμα και τώρα διαμορφώνονται κυρίως από τις σύγχρονες εξελίξεις και συγκρούσεις που καθιστούν αδύνατη την κατασκευή τέτοιων «κλειστών» οντοτήτων (*The Economist*, 1999).

XVII

Έτσι οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης που έχουν λάβει χώρα στην σύγχρονη παγκόσμια σκηνή δεν συνεπάγονται ούτε «το τέλος της ιστορίας», με την έννοια του τέλους των ιδεολογικών συγκρούσεων ανάμεσα στα διάφορα προγράμματα της νεωτερικότητας –ή το «τέλος των πολιτισμών» που αποσύρονται από το πρόγραμμα της νεωτερικότητας και το απαρνούνται. Δεν αποτελούν ούτε –βασικά αδύνατον– μια «επιστροφή» στον προβληματισμό των προ-νεωτερικών «Αξονικών Πολιτισμών». Αντίθετα, όλες αυτές οι εξελίξεις και ροπές αποτελούν τμήματα της συνεχούς επανερμηνείας και ανακατασκευής του προγράμματος της νεωτερικότητας –της κατασκευής πολλαπλών νεωτερισμών–, των προσπαθειών διαφόρων ομάδων και κινημάτων να επανα-οικειοποιηθούν

την νεωτερικότητα και να επαναορίσουν τον νεωτερικό λόγο με δικούς τους όρους. Την ίδια στιγμή απαιτούν την μετάθεση των κυριότερων αρένων αμφισβήτησης και αποκρυστάλλωσης πολλών νεωτερικοτήτων από τις αρένες του έθνους-κράτους σε νέους χώρους, στους οποίους διάφορα κινήματα και κοινωνίες συνεχώς αλληλεπιδρούν και αλληλοδιασταυρώνονται. Έτσι, πράγματι, η νεωτερικότητα βρίσκεται –για να παραφράσω την εύστοχη και αισιόδοξη δήλωση του Leszek Kolakowski– «σε μια ατέλειωτη δοκιμασία» (Kolakowski, 1990).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στο θέμα των Επαναστάσεων και της νεωτερικότητας, δες για παράδειγμα, το ιδιαίτερο τεύχος «The French Revolution and the Birth of Modernity» του *Social Research* (1989). Για τον ρόλο των ομάδων ετερόδοξων διανοουμένων σε κάποιες από τις επαναστάσεις και την κατοπινή περίοδο, δες Cochin (1924, 1979), Baechler (1979: 7-33), Furet (1982) και Nahirny (1981).
2. Δες Eisenstadt (2000b) «Multiple Modernities» στο *Daedalus*, και όλες τις εργασίες που αφιερώνονται σε αυτό το θέμα.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Ackerman, B. (1991) *We The People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arnason, J. (1993) *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model*. London: Routledge.
- Baechler, J. (1979) «Preface», in A. Cochin *L'Esprit du Jacobinisme*. Paris Presses Universitaires de France.
- Cochin A. (1924) *La Révolution et la libre pensée*. Paris: Plon-Nourrit.
- Cochin, A. (1979) *L'Esprit du Jacobinisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eisenstadt, S. N. (1974) *Post-Traditional Societies*. New York: Norton.
- Eisenstadt, S. N. (1978) *Revolutions and the Transformation of Societies*. New York: Free Press.
- Eisenstadt, S. N. (1981) «Cultural Traditions and Political Dynamics», *British Journal of Sociology* 32: 155-81.
- Eisenstadt S. N. (1982) «The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics», *European Journal of Sociology* 23(2): 294-314.

- Eisenstadt S. N. (1985) «Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization», *Religion* 15: 315-38.
- Eisenstadt S. N., ed. (1986) *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations*. Albany, NY: SUNY Press.
- Eisenstadt, S. N. (1987) *European Civilization in a Comparative Perspective*. Oslo: Norwegian University Press.
- Eisenstadt, S. N. (1992) «Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency», *International Social Science Journal* 133: 385-401.
- Eisenstadt, S. N. (1998) *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2000a) «The Civilizational Dimension in Sociological Analysis», *Thesis Eleven* 62: 1-21.
- Eisenstadt, S. N. (2000b) «Multiple Modernities», *Daedalus* 129(1): 1-29.
- Eisenstadt, S. N. and Giesen, B. (1995) «The Construction of Collective Identity», *European Journal of Sociology* 36(1): 72-102.
- Faubion, James D. (1993) *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Furet, F. (1982) *Rethinking the French Revolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ho, Ping-Ti and Tsou, Tang, eds (1968) *China in Crisis. Vol. 1, China's Heritage and the Communist System*, 2 vols. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Huntington, S. P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Inkeles, A. and Smith, D. H. (1974) *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kolakowski, L. (1990) *Modernity on Endless Trial*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lerner, D. (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe, IL: Free Press.
- Nahirny, V. C. (1981) *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press/Trancaction.
- Seligman, A. (1989) «The Comparative Studies of Utopias», «Christian Utopias and Christian Salvation: A General Introduction» and «The Eucharist Sacrifice and the Changing Utopian Moment in Post Reformation Christianity», in *Order and Transcendence*, pp. 1-44. Leiden: E. J. Brill.
- Shils, E. (1975) «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties», in E. Shils

- (ed.) *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, pp. 111-26. Chicago, IL: Chicago University Press.
- The Economist* (1999) «The Road to 2050. A Survey of the New Geopolitics», *The Economist* 31 July.
- Tiryakian, E. (1985) «The Changing Centers of Modernity», in E. Cohen, M. Lissak and U. Almagor (eds) *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of S. N. Eisenstadt*. Boulder, CO and London: Westview Press.
- Tiryakian, E. (1991) «Modernization - Exhumetur in Pace (Rethinking Macrosociology in the 1990s)», *International Sociology* 6(2): 165-80.
- Tiryakian, E. (1994) «The New Worlds and Sociology - An Overview», *International Sociology* 9(2): 131-48.
- Tiryakian, E. (1997) «The Wild Cards of Modernity», *Daedalus* 126(2): 147-81.
- Tismaneanu, V., ed. (1999) *The Revolutions of 1989*. London: Routledge.
- Toulmin, S. (1990) *Cosmopolis*. New York: Free Press.
- Voegelin, Eric (1975) *Enlightenment and Revolution*, ed. John H. Hallowell. Durham, NC: Duke University Press.
- Wagner, Peter (1989) «The French Revolution and the Birth of Modernity», *Social Research*.
- Wagner, Peter (1994) *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London: Routledge.
- Weber, M. (1968) *On Charisma and Institution Building: Selected Papers*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Weber, M. (1978) *Die Protestantisch Ethik: Kritiken und Antikritiken*. Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Shmuel N. Eisenstadt γεννήθηκε στην Βαρσοβία. Είναι Ομότιμος Καθηγητής στο Εβραϊκό Πανεπιστήμιο της Ιερουσαλήμ, Επισκέπτης Καθηγητής σε αρκετά πανεπιστήμια και μέλος πολλών επιστημονικών ακαδημιών. Του απενεμήθη ο τίτλος του δόκτορος στα πανεπιστήμια του Τελ-Αβίβ, του Ελσίνκι και του Χάρβαρντ. Του απενεμήθη το Διεθνές Βραβείο Balzan, το Βραβείο McIver της Αμερικανικής Κοινωνιολογικής Ένωσης, το Βραβείο του Ισραήλ, το Βραβείο Rothschild για τις Κοινωνικές Επιστήμες, το Βραβείο Έρευνας Max Planck και το Βραβείο Amalfi για την Κοινωνιολογία και τις Κοινωνικές Επιστήμες. Έχει εκδώσει πολλά βιβλία.

ΣΥΓΚΡΟΥΣΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ Η ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΩΝ; ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΠΡΟΟΔΟ ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΛΛΑΓΗ

Daniel Chirot
University of Washington

Περίληψη: Αυτό που ο Huntington, και πολλοί άλλοι με παρόμοιο σκεπτικό, θεωρεί ως αναπόφευκτη σύγκρουση πολιτισμών, προκαλείται στην πραγματικότητα από τον άνισο εκσυγχρονισμό, που επιβραδύνει την ανάπτυξη κάποιων τμημάτων του κόσμου σε σχέση με τον υπόλοιπο. Παρά τις σοβαρές αντιδράσεις και συγκρούσεις που η επιβράδυνση του εκσυγχρονισμού έχει δημιουργήσει, οι κοινωνικές εξελικτικές πιέσεις θα οδηγήσουν στον εκσυγχρονισμό των κοινωνιών, έτσι ώστε σταδιακά στο μέλλον να εκλείψουν τα μεγάλα τεχνολογικά και πολιτισμικά χάσματα, και τα κενά ανάμεσα στα διάφορα τμήματα του κόσμου. Ωστόσο, οι αντι-εκσυγχρονιστικές πολιτικές, που έχουν την ρίζα τους στην φτωχή κοινωνική θεωρία και τρέφονται κατά κύριο λόγο από την αγανάκτηση των πληθυσμών εκείνων των κοινωνιών που εμφανίζουν έντονα κενά στο επίπεδο του εκσυγχρονισμού τους, μπορεί να συντελέσουν σημαντικά σε ακόμα μεγαλύτερη επιβράδυνση του εκσυγχρονισμού και να οδηγήσουν στην αύξηση του ανθρώπινου πόνου και των συγκρούσεων. Είναι συνεπώς χρήσιμο για τους κοινωνικούς επιστήμονες να σκεφτούν ποιες θεωρίες ερμηνεύουν καλύτερα την κοινωνική αλλαγή, προκειμένου να στρέψουν τις πολιτικές τακτικές προς πιο ωφέλιμες κατευθύνσεις. Οι κλασικές λειτουργιστικές - εξελικτικές θεωρίες επιτυγχάνουν αυτόν τον σκοπό πολύ καλύτερα από ό,τι οι πιο πρόσφατες θεωρίες, όπως αυτές που προτείνονται από τον Huntington, τους θεωρητικούς του παγκόσμιου συστήματος και τους μεταμοντερνιστές.

Οι πολιτισμικοί ανθρωπολόγοι έχουν πάψει πλέον να υποστηρίζουν την ιδέα της ύπαρξης κάποιας κοινωνικής εξέλιξης, παρά το

ατυχές γεγονός ότι οι αρχαιολόγοι συνάδελφοί τους έρχονται σε επαφή με μια πραγματικότητα που ενισχύει την άποψη της ύπαρξης εξελικτικών σταδίων σε όλες τις χρονικές περιόδους. Οι περισσότεροι πολιτισμικοί ανθρωπολόγοι σήμερα υποστηρίζουν μια πολυπολιτισμική προοπτική, η οποία θεωρεί πως όλες οι κουλτούρες είναι λίγο πολύ ίσες (Kuper, 1999). Μπορεί να φαίνεται περίεργη η εξίσωση αυτής της μεθοδολογικής προσέγγισης με εκείνη που υποστήριξε ο Huntington (1996) στο περίφημο βιβλίο του για την αναπόφευκτη σύγκρουση των πολιτισμών στην οποία θα οδηγήσει η σταθερότητα των συνόρων μεταξύ των κυρίαρχων πολιτισμικών παραδόσεων, όμως και οι δύο ακολουθούν μια κοινή λογική. (Παρότι το βιβλίο του Huntington αποτελεί μια πρόταση για μια πιο απομονωτική αμερικανική εξωτερική πολιτική μεταμφιεσμένη σε μια ερμηνευτική ιστορική διατριβή, εξακολουθεί να είναι η ιστορική εκδοχή της θέσης του αυτή που ασκεί πολύ πιο έντονη επίδραση από ό,τι οι πολιτικές του υποδείξεις). Η έννοια των «πολιτισμών», κατά τον Huntington, είναι πολύ ευρύτερη από αυτή που της αποδίδουν οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι, και σύμφωνα με την άποψη του Huntington υπάρχει σαφώς μια ιεραρχία αξιών, η οποία βλέπει την Δύση ως ηθικά ανώτερη, παρά τον κίνδυνο που διατρέχει η τελευταία σήμερα. Οι σύγχρονοι ανθρωπολόγοι απορρίπτουν αυτήν την ιεραρχία, και αντίθετα επιχειρούν να την αντιστρέψουν (Marcus και Fischer, 1986). Και οι δύο προσεγγίσεις, ωστόσο, αρνούνται την εγκυρότητα της παλαιότερης λειτουργιστικής - εξελικτικής θεωρίας, που βλέπει την ιστορία της ανθρωπότητας σαν μια πορεία προς έναν κοινό, μοντέρνο τύπο κοινωνίας, στον οποίο θα έχει πρώτα πρόσβαση η Δύση, και ο οποίος, ωστόσο, θα είναι προσιτός και στους υπόλοιπους ανθρώπους.

Η ιστορία του πώς μετατοπίστηκε η πολιτισμική ανθρωπολογία από την λειτουργιστική - εξελικτική της βάση, στα τέλη του 19ου και στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα, σε μια αυξανόμενα μεταμοντερνιστική απόρριψη κάθε τέτοιας έννοιας είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, αλλά δεν θα μας απασχολήσει εδώ. Αντίθετα, σημαντικό είναι να δούμε πώς μεγάλο μέρος αυτής της μετατόπισης υπήρξε προϊόν μιας ιδεολογικής αλλαγής που ξεκίνησε στα τέλη του 1960. Αυτό που προκάλεσε την εγκατάλειψη της παλιάς θεωρίας δεν ήταν οι νέες γνώσεις αυτές καθ' εαυτές, αλλά μια νέα πολιτική ερμηνευτική που θεωρούσε την δυτική ευρωπαϊκή και αμερικανική κουλτούρα ως ιμπεριαλιστική, μηχανιστική, αποξενωτική και σχετικά μη αυθεντική. Αυτό δεν ήταν ένα νέο φαινόμενο της

πνευματικής ζωής, αλλά είχε τις ρίζες του στην αντι-διαφωτιστική, αντι-οικουμενική και αντι-μοντερνική σκέψη του Rousseau και ιδιαίτερα του Herder, οι οποίοι πίστευαν ότι κάθε κουλτούρα έχει την δική της μοναδική αρετή και ότι μπορεί να παρακμάσει μονάχα αν μολυνθεί από τους αλαζόνες Γάλλους (Gellner, 1992: 26-7. Chirot, 1996).

Η «πολιτισμική» προσέγγιση είναι το ίδιο ιδεολογικά φορτισμένη, αλλά πολύ παλαιότερη. Πολύ καιρό πριν, οι Έλληνες χαρακτήρισαν τους Πέρσες σαν έναν αθεράπευτα δεσποτικό και σκοταδιστικό, αλλά απειλητικό ασιατικό πολιτισμό, και τους υπόλοιπους μη ελληνικούς πληθυσμούς (συμπεριλαμβανομένων και των Μακεδόνων) σαν βαρβάρους (Aeschylus, 1996. Green, 1991: 6-7). Οι Έλληνες δεν ήταν ιδιαίτερα μοναδικοί, ωστόσο, όπως όλοι οι μεγάλοι κλασσικοί αγροτικοί και θρησκευτικοί πολιτισμοί, ή τουλάχιστον οι ελίτ τους, ήταν αρκετά βέβαιοι ότι διέθεταν την καλύτερη κοινωνική οργάνωση και ορθή ζωή (Lewis, 1995).

Στο τέλος, τότε όπως και τώρα, είναι θέμα προσωπικού γούστου. Εάν κάποιος απεχθάνεται τον δυτικό τρόπο, ή σήμερα πια τον αμερικάνικο τρόπο, τότε η πολυπολιτισμική ανθρωπολογία που προτιμά οτιδήποτε μη δυτικό, μη μοντέρνο και αντικαπιταλιστικό προσφέρει την θεωρία της επιλογής. Εάν από την άλλη, κάποιος εκτιμά καθετί δυτικό, ειδικά αμερικάνικο, τον ατομισμό, την πρόοδο και την δημοκρατία, καθώς και κάθε υλική επιτυχία του καπιταλισμού, τότε πρέπει να συμφωνήσουμε ότι αυτά τα μέλη του κόσμου που δεν έχουν υιοθετήσει τους δυτικούς τρόπους, και ίσως να μην μπορέσουν ποτέ να το κάνουν, κατοικούνται είτε από βάρβαρους είτε από αγιάτρευτα δεσποτικούς «Ασιάτες». Σε τελική ανάλυση, πίσω από την ρητορική αυτών των ζητημάτων, το μόνο που φαίνεται να υπάρχει είναι το θέμα του γούστου. Οι καλύτεροι ιδεολόγοι και των δύο πλευρών αυτής της συζήτησης αλληλοκατηγορούνται για κακοπιστία, φανατισμό, υποκρισία ή για σκέτη εθελουφλία, αλλά τόσο οι οπαδοί του Huntington όσο και εκείνοι της πολυπολιτισμικότητας σε όλες τις εκφάνσεις συμφωνούν ότι οι ανθρωπίνες κοινωνίες δεν είναι και δεν μπορούν να εξελιχθούν σε έναν σχετικά κοινό, μοναδικό τύπο κοινωνικής δομής με μια ευρέως κοινή μορφή μοντέρνας κουλτούρας.

Πόσο καλή είναι η αναπαράσταση του κόσμου που προκύπτει από τον ιδεολογικό διαχωρισμό της κάθε πλευράς; Καμία από τις δύο δεν προσφέρει ιδιαίτερα ικανοποιητικές απαντήσεις, για αντίθετους ωστόσο λόγους.

Οι οπαδοί της πολυπολιτισμικότητας πρέπει να προσπονηθούν ότι δεν έχει σημειωθεί καμία πρόοδος και, επιπλέον, πρέπει να αρνηθούν την σχεδόν παγκόσμια επιθυμία για μια καλύτερη υλική ζωή και περισσότερη προσωπική ελευθερία. Οι διανοούμενοι κριτικοί (συμπεριλαμβανομένων και των θρησκευτικών) μπορεί να στρέφονται ενάντια στα αμερικάνικα γούστα και την χαμηλού επιπέδου αμερικάνικη κουλτούρα, με τον ίδιο τρόπο που οι αντι-μοντερνικοί ρομαντικοί στηλίτευαν την βιομηχανική Αγγλία του 19ου αιώνα. Όμως οι περισσότεροι άνθρωποι παντού θέλουν να είναι το ίδιο ελεύθεροι, πλούσιοι, κινητικοί, καθώς και να έχουν το ίδιο εύκολη πρόσβαση σε ασφαλές σεξ (έτσι τουλάχιστον παρουσιάζουν τα πράγματα οι αμερικάνικες ταινίες, τηλεόραση και μουσική) όπως οι Αμερικάνοι. Περισσότερο από έναν αιώνα πριν, το μίσος του Nietzsche για τον αυξανόμενο αστικό κόσμο και η περιφρόνησή του για καθετί αγγλικό, αιχμαλώτισε την αντι-εκσυγχρονιστική αποστροφή της αριστοκρατικής διάνοησης για τον βιομηχανικό πολιτισμό και τον τρόπο με τον οποίο ο δεύτερος μοίραζε υλικά προνόμια και πολιτικά δικαιώματα στις χυδαίες μάζες. Ο Nietzsche ζήτησε μάλιστα από την Γερμανία να ενωθεί με την αυτοκρατορική Ρωσία για να κυριεύσουν τον κόσμο, να εγκαταλείψει *«την αγγλική αρχή περί του δικαιώματος των ανθρώπων για αντιπροσώπηση»* και πάνω από όλα, πρόσθεσε, *«Όχι Αμερικανικό Μέλλον»* (Nietzsche, 1954: 565-7, 802).

Από την άλλη πλευρά, το να επιμένει κανείς στην άποψη ότι μόνο οι Δυτικοί μπορούν να απολαύσουν τα φρούτα του εκσυγχρονισμού είναι επίσης παραπλανητικό. Μπορεί, όπως υποστηρίζουν πολλοί συμπεριλαμβανομένου και του David Landes (Landes, 1998: 31-2), οι ελληνικές και ρωμαϊκές πεποιθήσεις γύρω από την ατομική ελευθερία και ιδιοκτησία, που ευνοούσαν μονάχα μία μικρή ελίτ, να έδωσαν εντέλει στην Δυτική Ευρώπη την κατάλληλη ώθηση για να προηγηθεί στην κούρσα του εκσυγχρονισμού. Ή, πιθανότατα, μπορεί η ορθολογιστική ηθική κάποιων Δυτικών χριστιανών να υπήρξε το κλειδί της πρώιμης εμπορικής, επιστημονικής και τελικά βιομηχανικής και πολιτικής επανάστασης της Δύσης, όπως θα υποστήριζε για παράδειγμα ο Max Weber (1998). Το να είναι κανείς πρώτος όμως, ποτέ δεν σημαίνει ότι αυτοί που ακολουθούν δεν μπορούν να είναι το ίδιο καλοί ή και καλύτεροι. Έχουμε την άποψη ότι μόνο η Ιαπωνία είναι σε θέση να μιμηθεί την Δύση, βασιζόμενοι στην αμφιβόλου ορθότητας πεποίθηση ότι η μείξη Σιντοϊσμού και Βουδισμού είναι κάπως «Προτεστάντική»

(Bellah, 1957). Σήμερα, όπως συχνά μαρτυρά το *Far Eastern Economic Review*, μερικά σημαντικά τμήματα της Κίνας, όχι μόνο η Ταϊβάν και το Χονγκ Κονγκ, αλλά σχεδόν όλες οι παράκτιες πόλεις από την Καντόνα μέχρι την Σαγκάη, έχουν γίνει μερικά από τα πιο δυναμικά οικονομικά μέρη του κόσμου, ενώ η περιοχή γύρω από την Bangalore στην Ινδία έχει εξελιχθεί σε ένα από τα μεγαλύτερα εξαγωγικά λογισμικά κέντρα του κόσμου. Η Μαλαισία, η Τουρκία, το Μεξικό και η Βραζιλία έχουν μετατραπεί σε σημαντικές βιομηχανικές οικονομίες, που το κατά κεφαλήν ΑΕΠ τις τοποθετεί στις χώρες του κόσμου που βρίσκονται στην ανώτερη σειρά μεσαίων εισοδημάτων (Παγκόσμια Τράπεζα, 2000: 10-13, Πίνακας 1.1). Μια περιοριστική θέση που υποστηρίζει ότι μόνο ένας μικρός αριθμός ευρωπαϊκών εθνών μπορούν να γίνουν μοντέρνες θεωρείται πλέον σαγήνη. Αυτό δεν περιλαμβάνει καν την μεταμόρφωση κάποιων από τα πιο οπισθοδρομικά Καθολικά τμήματα της Ευρώπης, όπως είναι η Ισπανία, η Ιρλανδία και η Πορτογαλία, που θεωρούνταν παλαιότερα αθεράπευτα μη προοδευτικά, σε ιδιαίτερα εξελιγμένες σύγχρονες οικονομίες.

Αλλά ούτε και η δημοκρατία ή ο αυξανόμενος σεβασμός των ατομικών δικαιωμάτων είναι προνόμια αποκλειστικά δυτικά. Οι άνθρωποι σε ολόκληρο τον κόσμο, από το Ιράν μέχρι την Ινδονησία και το Μεξικό, απαιτούν πολιτικά και νομικά δικαιώματα που ξεπερνούν εκείνα που ήταν διαθέσιμα στην μεγαλύτερη πλειοψηφία των δυτικοευρωπαίων τον 19ο αιώνα και που σήμερα είναι μέρος της συνεχιζόμενης φιλελεύθερης επανάστασης, που αποτέλεσε την ιδεολογική βάση του εκσυγχρονισμού που συντελέστηκε τους δύο τελευταίους αιώνες¹.

Μπορεί βέβαια να μην είναι ολόκληρος ο κόσμος σε θέση να υιοθετήσει ένα και μοναδικό πολιτισμικό μοντέλο, αλλά πολλά από τα κεντρικά στοιχεία αυτού που σήμερα προσδιορίζεται σαν σύγχρονος, φιλελεύθερος, δυτικός, δημοκρατικός, ατομικιστικός, καπιταλιστικός τρόπος ζωής, είναι ιδιαίτερα διαδεδομένα και συνεχίζουν να διαδίδονται. Αυτό είναι και το πραγματικό νόημα της έκφρασης «παγκοσμιοποίηση» και για αυτόν τον λόγο η παγκοσμιοποίηση τρομοκρατεί αυτούς που αντιστέκονται σε αυτό το κίνημα (T. Friedman, 1999). Εάν ισχύει κάτι τέτοιο και οι λόγοι αντίθεσης σε αυτό το κίνημα είναι κατά κύριο λόγο ιδεολογικοί, αξίζει άραγε τον κόπο να διαφωνούμε γύρω από ένα ζήτημα που τελικά είναι θέμα εθελούσιας παραμόρφωσης των γεγονότων και παρεξήγησης θεμάτων γύρω από την φύση και την σύγχρονη κοι-

νωνική αλλαγή; Η απάντηση είναι αδιαμφισβήτητα ναι, έστω και αν μόνο οι πολιτικές αποφάσεις λαμβάνονται στην βάση τέτοιων ιδεολογικών προτιμήσεων και παρεξηγήσεων. Η ίδια η διαφωνία διαμορφώνει την αντίληψή μας γύρω από αυτό που συμβαίνει και συχνά παραμορφώνει τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε την πραγματικότητα.

Μετά την έκδοση του βιβλίου του Samuel Huntington (1996), «The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order» (Η Σύγκρουση των Πολιτισμών και η Αναμόρφωση της Παγκόσμιας Τάξης), μερικοί Τούρκοι διανοούμενοι, για παράδειγμα, εξέφρασαν την θέση ότι, αφού η Δύση τους χαρακτήριζε σαν αιώνιους οπισθοδρομικούς και σκοταδιστές μουσουλμάνους, θα έπρεπε να εγκαταλείψουν κάθε προσπάθεια ένωσής τους με την Ευρώπη και να επιχειρήσουν μια στενότερη προσέγγιση με το Ιράν και τον αραβικό κόσμο. Ευτυχώς αυτή η τάση δεν ευδοκιμεί πια στην Τουρκία. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του πόσο κακό είναι να κατηγοριοποιούμε ομάδες βάσει των φαινομενικά μεγάλων πολιτισμικών διαφορών· πολλοί Ισλαμιστές στην Τουρκία θέλουν τώρα να ενωθούν με την Ευρώπη, την οποία θεωρούν προστάτιδα των θρησκευτικών και πολιτικών δικαιωμάτων, ενώ οι υποτιθέμενοι οπαδοί του εκσυγχρονισμού, σκληροπυρηνικοί στρατιωτικοί Κεμαλιστές, γίνονται όλο και περισσότερο εθνικιστές και απομακρύνονται από την Ευρώπη για τον ίδιο ακριβώς λόγο, για να συνεχίσουν να διατηρούν ένα αυταρχικό, στρατιωτικό σύστημα. Στην δεκαετία του 1970, ο σοσιαλιστής πρωθυπουργός Bulent Ecevit ήταν κάθετα αντίθετος με την ένωση της χώρας με την Ευρώπη, διότι την θεωρούσε ιδιαίτερα καπιταλιστική και εκμεταλλευτική. Σήμερα, από την ίδια θέση ως πρωθυπουργός, ο ίδιος ο Ecevit είναι παθιασμένα υπέρ της ενώσεως με την Ευρώπη².

Παρόμοιες αμφιβολίες για την ένωση με την Ευρώπη ακούγονται από πολλούς Ρώσους διανοούμενους, που πιστεύουν εδώ και πολύ καιρό ότι η Δύση πάντα χρησιμοποιεί τον υποτιθέμενο βαρβαρισμό της Χριστιανικής Ορθοδοξίας σαν μια δικαιολογία για την περιθωριοποίηση της Ρωσίας. Η έντονη εθνικιστική αντίδραση, που το παραπάνω έχει προκαλέσει κατά την διάρκεια των δυο τελευταίων αιώνων, οδήγησε στην ανάπτυξη μιας αντι-εκσυγχρονιστικής, αντι-καπιταλιστικής, αντι-δημοκρατικής και αντι-δυτικής σλαβοφιλίας. Ούτως ή άλλως, ακόμα και σε περίπτωση που η Ρωσία επιχειρούσε μια δυτική προσέγγιση, αυτή ήταν καταδικασμένη σε αποτυχία και απόρριψη από την Δύση, με αποτέλεσμα να

αναπτύξει μια δική της, μοναδικά αγνή, κοινοτική και εθνική εκδοχή του εκσυγχρονισμού. Η υιοθέτηση αυτής της θέσης από τον κομμουνισμό νομιμοποίησε σε μεγάλο βαθμό την άποψη των Ρώσων εθνικιστών, αλλά η αποτυχία του κομμουνισμού άφησε την «Ρωσική Ιδέα» να αιωρείται στο κενό από την οποία και αναρρώνει σήμερα με αργούς ρυθμούς (McDaniel, 1996). Σήμερα, στην Ρωσία υπάρχουν φωνές που υποστηρίζουν ότι συμβαίνει και πάλι το ίδιο –η Δύση απορρίπτει την Ρωσία, γι’ αυτό και η Ρωσία θα πρέπει να βρει μόνη της την λύση, απορρίπτοντας με την σειρά της τον δυτικό εκσυγχρονισμό και επιστρέφοντας στις αυθεντικές της ρίζες (Ziuganov, 1996. Khazanov, 1997). Δυστυχώς, εάν επικρατήσει αυτή η τάση, θα επιφέρει έναν ακόμα αιώνα οπισθοδρόμησης και δυστυχίας στην χώρα.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να δούμε ότι η προσέγγιση του Huntington έχει πολλά κοινά στοιχεία με αυτό που ζητούν οι οπαδοί της πολυπολιτισμικότητας. Ανάμεσα στους διανοούμενους της Ινδίας με μεταμοντέρνες πεποιθήσεις (Chakrabarty, 1992) μπορεί κανείς να βρει το ίδιο είδος αντι-εκσυγχρονιστικής αντίδρασης με εκείνο των νεο-σλαβόφιλων στην Ρωσία και των Ισλαμιστών φονταμενταλιστών του μουσουλμανικού κόσμου, παρότι οι ίδιοι θα αρνούνταν κατηγορηματικά κάτι τέτοιο. Το γεγονός ότι σημαντικά τμήματα του πληθυσμού αισθάνονται ότι απειλούνται από τον εκσυγχρονισμό σημαίνει ότι οι διανοούμενοι αυτοί έχουν ένα ακροατήριο και ότι πολιτικά λάθη θα μπορούσαν να σταματήσουν την πρόσφατη ραγδαία οικονομική ανάπτυξη στην Ινδία, οδηγώντας την πίσω στην αυτάρκεια, την αποτυχημένη πολιτική που ακολούθησε το Κόμμα του Κογκρέσου κατά την διάρκεια των πρώτων τεσσάρων δεκαετιών της ινδικής ανεξαρτησίας.

Στις μη δυτικές κοινωνίες, τόσο αυτοί που ασπάζονται την ερμηνεία του Huntington όσο και εκείνοι που πιστεύουν στην πολυπολιτισμικότητα γυρίζουν την πλάτη τους στον εκσυγχρονισμό, θεωρώντας τον σαν ένα προϊόν εισαχθέν από την Δύση που δεν συμβαδίζει με την δική τους αντίληψη για μια καλή κοινωνία, βέβαιοι ότι το δυτικό μοντέλο δεν τους ταιριάζει.

Ποια είναι η πραγματικότητα και ποια θεωρητική στάση μπορεί να εξηγήσει καλύτερα την φύση της προοδευτικής κοινωνικής αλλαγής στον σύγχρονο κόσμο; Παραδόξως, είναι η ίδια λειτουργιστική - εξελικτική προοπτική που εγκαταλείφθηκε πρώτα από την πολιτιστική ανθρωπολογία και συνακόλουθα από την κοινωνιολογία την δεκαετία του 1970.

Υποστηρίζοντας μια εξελικτική - λειτουργιστική θέση γύρω από το ζήτημα της αλλαγής, η διαφωνία γύρω από την «σύγκρουση των πολιτισμών» μεταβάλλεται, μια και οι φαινομενικά ασυμβίβαστες πολιτιστικές διαφορές εμφανίζονται ως ένα προϊόν διαφορετικών ρυθμών εκσυγχρονισμού παρά ως μόνιμοι και αμετάβλητοι πολιτισμικοί διαχωρισμοί.

Οι κουλτούρες είναι κώδικες –σαν τους γενετικούς κώδικες, δηλαδή ομάδες κανόνων που καθοδηγούν την κοινωνική οργάνωση και προσωπική συμπεριφορά. Μπορεί να είναι λιγότερο ακριβείς από τους γενετικούς κώδικες και σίγουρα μπορούν να υποβληθούν σε εθελοντική αλλαγή από τον άνθρωπο, γι' αυτό και η αναλογία με την βιολογική εξέλιξη είναι μονάχα μία αναλογία και τίποτε περισσότερο.

Ωστόσο, οι ομοιότητες είναι σημαντικές. Διαμέσου των γενεών οι άνθρωποι φτιάχνουν κώδικες συμπεριφοράς που προσδιορίζονται από έθιμα και νόμους, γούστα και προτιμήσεις, και καθοδηγητικές αντιλήψεις του πώς πρέπει να αντιμετωπίζουν τις διάφορες κρίσεις. Νέοι κανόνες, γούστα και έθιμα εισέρχονται διαρκώς στις κουλτούρες, άλλοτε με γοργό ρυθμό και άλλοτε αργά. Αυτές μπορεί να έχουν μικρή ή και ασήμαντη επίδραση στην κοινωνία, μπορεί να φαίνονται ευεργετικές και ότι συνεισφέρουν στην επιβίωση, ή μπορεί αντίστροφα να θεωρούνται βλαβερές. Το κλειδί για την κατανόηση της κοινωνικής αλλαγής είναι ότι οι καταστάσεις τις οποίες βιώνει κάθε κοινωνία, ακόμα και η πιο απομονωμένη και απομακρυσμένη, δεν είναι ποτέ οι ίδιες. Το αποτέλεσμα είναι, λίγο-πολύ τυχαία κάποια ιδιαίτερα πολιτιστικά πρότυπα να είναι πιο ευέλικτα, και να επιτρέπουν την πιο εύκολη προσαρμογή σε διάφορα φυσικά και κοινωνικά περιβάλλοντα, σε τεχνολογίες και στην δημογραφική πυκνότητα του πληθυσμού. Οι πολιτισμικές συμπεριφορές, που είναι ιδιαίτερα άκαμπτες ή που αποτυγχάνουν να παράσχουν επιτυχείς λύσεις σε σοβαρά νεοεμφανιζόμενα προβλήματα που αντιμετωπίζει η κοινωνία, προκαλούν κρίσεις. Οι κρίσεις αυτές μπορεί να αποβούν μοιραίες ή μπορεί να οδηγήσουν σε μεγαλύτερη ευκαμψία. Όμοια με την βιολογική εξέλιξη, ο ρυθμός της αλλαγής είναι σχεδόν σίγουρα ασυνεχής και ακανόνιστος, ένα ζήτημα διακοπτόμενης ισορροπίας, καθώς περίοδοι σχετικά αργής αλλαγής ακολουθούνται από περιόδους ξαφνικών και έντονων νέων προκλήσεων (Sahlins και Service, 1960. Boserup, 1981).

Πριν από καιρό, ο Shmuel Eisenstadt προσπάθησε να δείξει ότι υπάρχουν ισχυρές ομοιότητες μεταξύ όλων των κλασσικών αγρο-

τικών αυτοκρατοριών του παρελθόντος, παρότι αργότερα έκανε το λάθος να επιμένει στην άποψη ότι σε ένα ορισμένο χρονικό σημείο οι μεγαλύτερες θρησκευτικές παραδόσεις του κόσμου καθιέρωσαν μια σφαίρα επιρροής, από την οποία ήταν αδύνατη οποιαδήποτε παρέκκλιση (Eisenstadt, 1963, 1986). Πράγματι, τα αγροτικά βασίλεια και οι αυτοκρατορίες ανέπτυξαν κάποια στιγμή πολεμικές αριστοκρατίες, τόσο γιατί αυτός ήταν ένας αποτελεσματικός τρόπος να διεξάγουν πολέμους, όσο και επειδή οι επαγγελματίες πολεμιστές κατείχαν την φυσική δύναμη να αρπάξουν ένα πλεόνασμα από τους χωρικούς τους. Μόνο στα απομακρυσμένα βουνά ή σε περιοχές που προστατεύονταν κατά άλλους τρόπους μπορούσαν να επιβιώσουν πιο δημοκρατικές, τοποφυλειακές κουλτούρες. Αυτό αποτέλεσε μια παγκόσμια εξέλιξη σε τόσο υψηλό βαθμό, ώστε να καταρρίψει όλες τις τεράστιες πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα στους κλασσικούς πολιτισμούς.

Παρομοίως, αστοί έμποροι εμφανίστηκαν παντού και ήταν σε θέση να ποσοτικοποιήσουν και να ορθολογικοποιήσουν τον περιβάλλοντα χώρο τους περισσότερο από ό,τι οι άρχοντες ή οι χωρικοί. Μακροχρόνια, οι θρησκευτικές ελίτ παντού υποτίμησαν τις αρετές της πολεμικής φαντασμαγορίας και την υπολογιστική απληστία των εμπόρων, και οι διοικητικοί υπάλληλοι που υπηρετούσαν τις δυναστείες τόνισαν τον ρόλο της μάθησης και του διοικητικού ορθολογισμού. Αυτοί οι συνδυασμοί τάξεων και αρχών αναπτύχθηκαν ξανά και ξανά με απίστευτη κανονικότητα, διότι αυτοί οι τύποι επαγγελμάτων και συμπεριφορών είχαν ζήτηση και ήταν σε θέση να κρατήσουν σε λειτουργία προηγμένες αγροτικές κοινωνίες (M. Weber, 1968: 1351-2).

Αυτά που θεωρούνταν ως μεγάλα πολιτιστικά εμπόδια μεταξύ των μεγαλύτερων πολιτιστικών μονάδων, που τα ονομάζουμε πολιτισμούς, ήταν κατά κύριο λόγο προϊόντα τυχαίων διαφορών στην διανομή της εξουσίας μεταξύ των ιδίων ομάδων ανταγωνιζόμενων βασιλιάδων, πολεμιστών αριστοκρατών, εμπόρων, κληρικών, ιερέων, χωρικών και γειτονικών τοποφυλών που ζουν είτε στα βουνά είτε στις ερήμους, πλανιόνταν στις περιφέρειες των εγκαθιδρυμένων αγροτικών κρατών. Η γεωγραφία, το τυχαίο γεγονός του να βρίσκεσαι σε πέρασμα διαβατικό ή εμπορικό δρόμο, η ποιότητα της γης και η συχνότητα φυσικών καταστροφών όπως πλημμύρες ή ξηρασίες, η εγγύτητα ή απόσταση από νομαδικές και λιγότερο εκπολιτισμένες γειτονικές φυλές – αυτοί ήταν οι παράγοντες που καθόριζαν τα διαφορετικά αποτελέσματα. Οπωσδήποτε

τε υπήρχαν πολιτιστικές διαφορές, αλλά τα βασικά χαρακτηριστικά κάθε αγροτικού κράτους ήταν όμοια, εκτός από τον τυχαίο παράγοντα που απέδιδε σε μερικές ομάδες μεγαλύτερη ισχύ από ό,τι σε άλλες.

Για παράδειγμα, η τυχαία ανεξαρτησία των εμπορικών πόλεων στην Δυτική Ευρώπη ήταν συνάρτηση του ότι τα καλύτερα εδάφη της δυτικής Ευρώπης δεν αντιμετώπιζαν συχνά έντονες κλιματολογικές μεταπτώσεις και δεν δέχονταν συχνά νομαδικές επιδρομές που θα καθυστέρουσαν το «ευρωπαϊκό θαύμα» (Jones, 1981). Η μεγαλύτερη ανεξαρτησία των πόλεων και των εμπορικών επέτρεψε μεγαλύτερη άνθηση μιας ορθολογιστικής ηθικής και μια μακροχρόνια σταθερότητα στην αγροτική παραγωγή χωρίς ιδιαίτερες διακοπές, οδηγώντας τελικά στην δημιουργία ενός βασικού κεφαλαίου που δεν μπορούσε να συγκριθεί με κανένα άλλο μέρος, εκτός από την Κίνα σε κάποιο βαθμό. Τελικά, η αποτυχία ενοποίησης της Ευρώπης (σε αντίθεση με την Κίνα, που συνέχισε να ενοποιείται), επέτρεψε σε έναν ολοένα αυξανόμενο τεχνολογικό, οικονομικό, πνευματικό ανταγωνισμό να οδηγήσει γρηγορότερα στην εξελικτική αλλαγή. Αλλά τα πολιτιστικά στοιχεία που δημιούργησαν τον δυτικό πολιτισμό κατά τον Μεσαίωνα ήταν τα ίδια με εκείνα άλλων περιοχών, με μικρές μονάχα διαφορές στην σχετική δυνατότητα του καθενός να προσδιορίζει ένα διαφορετικό αποτέλεσμα (Chirot, 1986).

Κανένας αγροτικός πολιτισμός δεν έλυσε το πρόβλημα των πληθυσμιακών κύκλων. Σε καλούς καιρούς, η πληθυσμιακή αύξηση ξεπερνούσε την τεχνολογική πρόοδο και προκαλούσε μειωμένες κατά κεφαλή επιστροφές παραγωγής τροφίμων, καθώς και υπερπαραγωγή άπληστων ευγενών. Έτσι, ακολουθούσαν πόλεμοι, επιδημίες και λιμοί μέχρι να αποκατασταθεί η τάξη. Αυτός ο ατέλειωτος κύκλος χαρακτηρίζει κυρίως το δράμα της κλασσικής ιστορίας, από την Κίνα μέχρι την Ινδία και την Μέση Ανατολή, μέχρι την Ευρώπη αλλά και τους Κεντρο-αμερικανικούς κλασσικούς πολιτισμούς. Γι' αυτό τον λόγο, από την στιγμή που τα αγροτικά κράτη πρωτοεμφανίστηκαν κατά την αρχαιότητα μέχρι και τα τέλη του Μεσαίωνα, ο πληθυσμός αυξανόταν αργά (McEvedy και Jones, 1978: 342-51).

Η ιστορία του πώς η Δύση ξέφυγε από αυτό το μοντέλο υπήρξε η βασική ενασχόληση της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών καθ' όλη την διάρκεια του 19ου αιώνα μέχρι και τα μέσα του 20ού αιώνα. Μονάχα κατά την διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών έπα-

ψε να αποτελεί το μοναδικό σημαντικό πρόβλημα που θέτουν οι κοινωνικές επιστήμες. Τότε, τουλάχιστον στο πεδίο της κοινωνιολογίας, οι θεωρητικοί του παγκόσμιου συστήματος άρχισαν να περιγελούν το πρόβλημα, υποστηρίζοντας ότι οι δυτικοί Ευρωπαίοι απλώς υπήρξαν καλύτεροι κλέφτες και όχι πολιτιστικοί νεωτεριστές, και οι μεταμοντερνιστές άρχισαν να πιστεύουν ότι η Δύση είχε εφεύρει μόνο τις δικές της μυθολογικές αφηγήσεις (Wallerstein, 1974. Abu-Lughod, 1989. Lyotard, 1979). Ωστόσο, κάτι συνέβη στην Δύση, κάτι που μετασχημάτισε ολόκληρο τον κόσμο, με τον ίδιο τρόπο που συνέβη κατά την παλαιότερη αγροτική επανάσταση αρκετές χιλιετίες πριν από το 3000 π.Χ., όπως και στην πρότερη επανάσταση, όταν ο πληθυσμός άρχισε και πάλι να αυξάνεται ραγδαία και οι ανθρώπινες κοινωνίες άλλαξαν δραματικά. Η μεγαλύτερη διαφορά είναι ότι αυτός ο δεύτερος μεγάλος μετασχηματισμός συνέβη μέσα σε τουλάχιστον 300 ή 400 χρόνια αντί για 3.000 ή 4.000 χιλιάδες χρόνια (Diamond, 1997: 176-91, 215-92).

Για μία ακόμη φορά, η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει μια νέα σειρά πρωτοφανών προκλήσεων που την αναγκάζουν να συμμορφωθεί με τις νέες καταστάσεις, δημιουργώντας νέους τύπους κοινωνικών οργανώσεων και νέες κουλτούρες. Όμοια με το αγροτικό παρελθόν, ωστόσο, υπάρχει ένα περιορισμένο πεδίο λειτουργικών εκδοχών, παρότι έχουν δοκιμαστεί και θα συνεχίσουν να δοκιμάζονται όλα τα πιθανά σενάρια, καθώς οι άνθρωποι αγωνίζονται για την εξισορρόπηση των παλιών συνηθειών με τις νέες απαιτήσεις. Στον σύγχρονο μετασχηματισμό τελικά αποδεικνύεται ότι ο αριθμός πιθανών λύσεων είναι πολύ μικρότερος από ποτέ άλλοτε, εξαιτίας της δημιουργίας μιας παγκόσμιας αγοράς και της τρομερής προόδου στην ταχύτητα των επικοινωνιών. Οι κοινωνίες και τα συστήματα που δεν προσαρμόζονται στις νέες συνθήκες θα μείνουν πίσω, οι λαοί τους θα γίνουν αβέβαιοι και επαναστατικοί, και θα αποτύχουν.

Υπάρχει μια διαφορά σήμερα, στο ότι οι εξελικτικές πιέσεις που προκαλούν αποτυχίες δεν είναι πλέον απαραίτητο να εκδηλώνονται μέσω στρατιωτικών κατακτήσεων, υποδουλώσεων, λιμών ή βίαιων εξοριών, όπως συνέβαινε στο παρελθόν. Αρκεί μόνο τα έθιμα, οι νόμοι, οι ιδεολογίες και οι μορφές οργάνωσης που εμποδίζουν την ελεύθερη ανταλλαγή ιδεών και τεχνολογιών, αγαθών και κεφαλαίων, εργατικού δυναμικού και προσόντων να παραγάγουν μικρότερη οικονομική ανάπτυξη, προκειμένου να υπάρξει δυσανεμία. Οι εχθροί των νέων αυτών απαιτήσεων μπορεί

να πιστεύουν ότι οι πλούσιες καπιταλιστικές δυνάμεις που τώρα καθοδηγούνται από τις ΗΠΑ ουσιαστικά σχεδιάζουν την καταστροφή τους. Κανένα σχέδιο ή άμεση επέμβαση όμως δεν είναι πραγματικά απαραίτητα. Τα μουςουλμανικά φονταμενταλιστικά καθεστώτα, οι δεξιόφρονες δικτατορίες, οι διεφθαρμένες κλειστές πλουτοκρατίες ή άλλα κατάλοιπα της ύστερης αγροτικής περιόδου βλάπτουν τις κοινωνίες τους επιμένοντας στην διατήρηση κακών κοινωνικών και οικονομικών συστημάτων. Τυπικά οι ηγέτες τους καταλαβαίνουν το λάθος τους, αλλά προσπαθούν απελπισμένα να διατηρήσουν την εξουσία τους, φοβούμενοι ότι η προσαρμογή στις νέες συνθήκες θα τους εκτοπίσει. Γι' αυτόν τον λόγο φοβούνται τόσο πολύ την ελεύθερη ανταλλαγή ιδεών και πληροφοριών, καθώς κάτι τέτοιο σημαίνει ότι οι αποτυχίες τους θα γίνονται ευρύτερα γνωστές στους λαούς τους οποίους κυβερνούν.

Πού οδηγούν τα παραπάνω δεδομένα την «σύγκρουση των πολιτισμών»; Μια θεωρητική γραμμή εξελικτικής - λειτουργιστικής προσέγγισης υποστηρίζει ότι η «σύγκρουση» είναι κατά μεγάλο ποσοστό μια λειτουργία άνισου εκσυγχρονισμού και είναι συνεπώς απίθανο να διαρκέσει πολύ περισσότερο, σίγουρα όχι περισσότερο από τον παρόντα αιώνα. Δεν υπήρξε αιώνια αμετάβλητη κατάσταση ούτε στο ιστορικό παρελθόν, ούτε πρόκειται να υπάρξει στο μέλλον. Ένας τρόπος πιστοποίησης του παραπάνω είναι να εξετάσουμε περιπτώσεις κατά τις οποίες πολιτισμοί, δηλαδή πολύπλοκα πολιτιστικά πρότυπα που μοιράζονται και αποδέχονται πολλές όμοιες κοινωνίες, συγκρούστηκαν πράγματι στο παρελθόν με τρόπο αδιάλλακτο και τότε να εξετάσουμε εάν υπάρχουν σήμερα παράλληλες καταστάσεις.

Τρεις βασικοί τύποι συγκρούσεων μεταξύ διαφόρων μορφών κουλτούρας και κοινωνιών χαρακτήρισαν την μακρά αγροτική περίοδο. Ο ένας ήταν μεταξύ των ουσιαστικά ίσων, ιδιαίτερα προσαρμοσμένων αυτοκρατοριών, βασιλείων και άλλων κρατικών δομών. Οι Ρωμαίοι και οι Πέρσες ή πολλές χριστιανικές και μουςουλμανικές πολιτικές οντότητες, πολέμησαν άπειρες φορές για την διασφάλιση των συνόρων τους. Υποστήριζαν εσφαλμένα ότι ήταν πολύ διαφορετικές η μια από την άλλη, ενώ στην πραγματικότητα καταλάβαιναν η μία την άλλη αρκετά καλά ώστε να σχηματίζουν συμμαχίες, στις οποίες θρησκείες και κουλτούρες πολύ εύκολα διασταυρώνονταν. Αυτές οι συγκρούσεις ήταν όμοιες με εκείνες που έλαβαν χώρα μέσα σε κάθε «πολιτισμό», μεταξύ και εντός των χριστιανικών και μουςουλμανικών πολι-

τευμάτων ή εντός των συνόρων της ρωμαϊκής και περσικής σφαίρας επιρροής³.

Πιο αυθεντικά «πολιτισμικές» υπήρξαν οι συγκρούσεις μεταξύ των προηγμένων αγροτικών κοινωνιών και των λιγότερο εκλεπτυσμένων πολιτικά λαών των βουνών, των ερήμων και των δασών. Όταν οι κοινωνίες των πιο προηγμένων αγροτικών κρατών διασπάζονταν ή εξοντώνονταν από πολέμους και λοιμούς που προκαλούνταν κατά κύριο λόγο από τον πληθυσμιακό κύκλο που ανά διαστήματα τις κατέστρεφε, οι «βάρβαροι» που τους περιέβαλλαν σημείωναν κάποιες σημαντικές στρατιωτικές νίκες εναντίον τους. Αλλά μακροχρόνια σχεδόν πάντα κέρδιζαν οι καθιδρυμένοι αγροτικοί πολιτισμοί, είτε υποτάσσοντας τις φυλές είτε προσηλυτίζοντάς τις στην θρησκεία τους και στον τρόπο ζωής τους.

Ο Ibn Khaldun, παρατηρώντας αυτήν την αλληλουχία στην βορειοαφρικανική ιστορία, ερμήνευσε το φαινόμενο ως ένα κατά το οποίο σκληροτράχηλοι νομάδες της ερήμου κατακτούσαν μαλθακές δυναστείες των πόλεων, εγκαθίσταντο ως εξουσιαστές μέχρι να γίνουν και αυτοί μαλθακοί, χάνοντας την ικανότητά τους να αποκρούσουν νέες νομαδικές φυλές (Ibn Khaldun, 1969). Δημογραφικές πιέσεις και εσωτερικοί διχασμοί της παράκτιας αραβικής ελίτ, που όμοια με τις περισσότερες ελίτ υπερ-αναπαραγόταν, σχετίζονταν περισσότερο με αυτόν τον κύκλο παρά με την αστική διαφθορά. Οικολογικά εύθραυστες ξηρές περιοχές στην άκρη των ερήμων της Μέσης Ανατολής και της Βορείου Αφρικής ήταν επίσης πιθανότερο να υποφέρουν από περιοδική οικολογική υποβάθμιση, που αποδυνάμωνε τις αγροτικές οικονομίες. Ακόμα και εδώ όμως, πέρα από την αρχική μουσουλμανική κατάκτηση του 7ου αιώνα, οι νομαδικοί εισβολείς πάντοτε κατέληγαν να υιοθετούν τον πολιτισμό και την θρησκεία των κατακτημένων πληθυσμών. Οι ύστεροι κατακτητές –Αραβες ή Βέρβεροι νομάδες, Τούρκοι και Μογγόλοι– που εισήλθαν στην ισλαμική σφαίρα ασπάστηκαν το Ισλάμ και υιοθέτησαν τον τρόπο ζωής αυτών που είχαν κατακτήσει (Ashtor, 1976).

Αυτό ίσχυσε παντού, είτε πρόκειται για την Κίνα, της οποίας οι δυναστικοί κύκλοι μοιάζουν με τον τύπο που περιγράφει ο Ibn Khaldun, είτε για την Ευρώπη, όπου τα κύματα των εισβολών βαρβάρων ρωμαιοποιήθηκαν (ή στην Ανατολή εντάχθηκαν στο Βυζάντιο) και χριστιανοποιήθηκαν, είτε για την Ινδία και την Περσία. Τελικά το στυλ της ζωής και οργάνωσης των καθιερωμένων αγροτικών κρατών θριάμβευσε, διότι ήταν το μόνο που μπο-

ρούσε να συντηρήσει πολιτισμικές ελίτ εις βάρος των χωρικών, καθώς και να αποκρούσει διάφορους εχθρούς⁴.

Με την τελειοποίηση των πυροβόλων όπλων μετά τον 17ο αιώνα, αυτοί οι τύποι φυλετικών εισβολών στα αγροτικά κράτη έγιναν αδύνατοι, γιατί δεν ήταν πλέον δυνατόν να εξισορροπηθεί η εξουθενωτική στρατιωτική υπεροχή των εγκαθιδρυμένων κρατών με την φυσική αντοχή και την ιππευτική ικανότητα των νομάδων (Keegan, 1994: 207-17).

Ο τρίτος και ακόμα περισσότερη θεμελιώδης πολιτισμικά τύπος συγκρούσεων στον αγροτικό κόσμο προέκυψε, όταν τα εγκαθιδρυμένα κράτη επεκτάθηκαν σε περιοχές που ζούσαν σημαντικά πιο οπισθοδρομικές τοποφυλές, γεωγραφικά πιο κατάλληλες για αποικισμό. Αυτό συνέβη αμέτρητες φορές και εξηγεί το πώς τελικά οι «πολιτισμοί» αυτοί εκτείνονταν σε τόσο μεγάλες περιοχές, καθώς η μία τοποφυλή μετά την άλλη κατακτήθηκαν και είτε απορροφήθηκαν είτε καταστράφηκαν είτε εξαναγκάστηκαν να οπισθοχωρήσουν σε όλο και περισσότερο πιο απομακρυσμένες και απρόσιτες περιοχές. Γνωρίζουμε για κάποιες από αυτές τις ιστορίες. Η εισβολή των λεγεώνων του Καίσαρα στην Γαλατία, πολύ πιο πέρα από τα παλιά ρωμαϊκά σύνορα, κατατρόπωσε τις κέλτικες φυλές. Σε συνδυασμό με τον επακόλουθο αποικισμό, η γαλατική κουλτούρα είχε σχεδόν πάψει να υπάρχει, μέχρι την στιγμή που η Γαλατία κατακτήθηκε από τους Φράγκους (Bloch 1968: 155, 434). Οι Κινέζοι ήταν αυθεντίες σε αυτού του είδους των εντυπωσιακών πολιτισμικών εξοντώσεων, καθώς μεταναστεύοντες Χαν, που είχαν οδηγηθεί και απορροφηθεί στην Νότια Κίνα, κατέστρεψαν ή εκδίωξαν τα τοπικά φύλα. Στην Κίνα η διαδικασία συνεχίζεται μέχρι σήμερα στις «βάρβαρες» άκρες του πολιτισμού των Χαν (Diamond, 1997: 332-3).

Δεν απαιτούνταν πάντοτε ισχυρές κρατικές δομές για να γίνει κάτι τέτοιο. Όποτε οι λαοί που βρίσκονταν σε υψηλότερο τεχνολογικό επίπεδο μετακινήθηκαν σε περιοχές που κατοικούνταν από κουλτούρες που βρίσκονταν σε χαμηλότερο στάδιο, το αποτέλεσμα ήταν παρόμοιο. Για παράδειγμα η συνεχής επέκταση των πληθυσμών Bantu, που κατείχαν την τεχνολογία επεξεργασίας του σιδήρου, εξαφάνισε τους πολιτισμούς που ζούσαν στην Ανατολική και Νότια Αφρική, κονιορτοποιώντας τους σε υπολείμματα των φυλών Khoisan (Diamond, 1997: 378-401. Iliffe, 1995: 35-6).

Στην πρώιμη μοντέρνα περίοδο, καθώς η δυτική ευρωπαϊκή τεχνολογία αναπτύχθηκε ραγδαία, οι Δυτικοί κέρδισαν το πλεονέ-

κτημα έναντι του υπόλοιπου κόσμου. Ωστόσο, όταν λαοί με πυροβόλα όπλα και ικανοποιητική στρατιωτική οργάνωση συναντούσαν λίγο πιο υπανάπτυκτα αγροτικά κράτη, και οι δύο πλευρές καταλάβαιναν αρκετά καλά τι συνέβαινε. Αναγνώριζαν τι ωθούσε την απληστία των βασιλιάδων, των εμπόρων, κ.τ.λ. (Cipolla, 1965).

Όταν όμως οι πρώιμοι σύγχρονοι Ευρωπαίοι συναντούσαν προ-κρατικούς, ακόμα και προ-αγροτικούς λαούς, τότε λάμβανε χώρα η πιο τραγική από όλες τις «πολιτισμικές» συγκρούσεις. Χωρίς σταθερές κρατικές δομές, βασιλείς ή γαιοκτήμονες - αριστοκράτες και γενικά χωρίς ισχυρές έννοιες ατομικής ιδιοκτησίας της γης, οι προ-αγροτικοί πληθυσμοί ούτε καν μπορούσαν να καταλάβουν τι ζητούσαν οι Ευρωπαίοι. Οι τεχνολογίες τους επέτρεπαν πολύ χαμηλές δημογραφικές πυκνότητες, ειδικά εάν ήταν ακόμα κατά κύριο λόγο κυνηγοί και συλλέκτες, όπως συνέβαινε για παράδειγμα στην Αυστραλία και σε μεγάλα τμήματα της Βορείου Αμερικής. Ακόμα και αν επρόκειτο για κητοκαλλιεργητές, οι λαοί αυτοί χρειάζονταν μεγάλες εκτάσεις γης για να επιβιώσουν. Οι Ευρωπαίοι ούτε ήταν σε θέση να καταλάβουν γιατί συνέβαινε αυτό, ούτε γιατί οι συνθήκες που υπέγραφαν δεν σήμαιναν τίποτα⁶. Στην περίπτωση αυτή υπήρχε ζήτημα βιολογικής εξέλιξης, καθώς οι άνθρωποι που ζούσαν σε κοινωνίες με πολύ πιο χαμηλή δημογραφική πυκνότητα είχαν την τάση να εκτίθενται σε πολύ λιγότερες αρρώστιες από εκείνους που ζούσαν σε πυκνοκατοικημένα ανθρώπινα περιβάλλοντα. Οι ιθαγενείς υπέφεραν συνεπώς από τρομερές επιδημίες, όταν έρχονταν σε επαφή με Ευρωπαίους με μεγαλύτερη ανοσολογική αντοχή. Ακολουθούσε τότε η πιο αυθεντική και τραγική «πολιτισμική σύγκρουση», καθώς και οι τραγικότερες φυσικές εξοντώσεις (Thornton, 1987. Diamond, 1997: 210-14).

Αυτά τα είδη τραγικών συγκρούσεων ανάμεσα σε κοινωνίες διαφορετικών εξελικτικών σταδίων εκλείπουν, καθώς λίγα μόνο ακραία κενά παραμένουν σήμερα. Εκεί που υπάρχουν ακόμα ωστόσο, οι τραγωδίες συνεχίζονται, είτε μιλάμε για την Νέα Γουινέα μετά την άφιξη της ινδονησιακής στρατιωτικής ισχύος, είτε για τον Αμαζόνιο, όπου εγκαθίστανται ολοένα και περισσότεροι κυνηγοί χρυσού και ξυλοκόποι (Sims, 2000. Cleary, 1990).

Σήμερα αυτές που χαρακτηρίζουμε ως «πολιτισμικές» συγκρούσεις είναι σε μεγάλο βαθμό συγκρούσεις μεταξύ κοινωνιών που βρίσκονται σε διαφορετικά, αλλά όχι υπερβολικά διαφορετικά στάδια κοινωνικο-πολιτιστικής εξέλιξης. Δύο τύποι πολιτιστικών συγκρούσεων κυριαρχούν στον σύγχρονο κόσμο. Ο ένας είναι

μεταξύ ανθρώπων που είναι κατά βάση όμοιοι, με τον ίδιο τρόπο που ήταν όμοιοι οι Γερμανοί και οι Γάλλοι στις αρχές του 20ού αιώνα, ή με τον ίδιο τρόπο που σήμερα ομοιάζουν οι Ινδοί και οι Πακιστανοί. Μπορεί να υπάρχουν θρησκευτικές ή ιδεολογικές διαφορές μεταξύ τους, όπως υπήρχαν μεταξύ της καπιταλιστικής Δύσης και της σοσιαλιστικής Σοβιετικής Ενώσεως μέχρι το 1989, αλλά οι διαφορές αυτές δεν είναι πιο αμετάβλητες από εκείνες που χαρακτήριζαν τις γαλλο-γερμανικές συγκρούσεις από το 1870 έως και το 1945. Πρέπει να θυμόμαστε, ότι στις αρχές του 20ού αιώνα οι διαφορές μεταξύ των εθνών - κρατών εντός της Δυτικής Ευρώπης θεωρούνταν βαθιά χαραγμένες και βασίζονταν σε αιώνες, ακόμα και χιλιετίες, πολιτισμικά διαφορετικών ιστοριών, που ίσως και να οφείλονταν σε βασικές φυλετικές, βιολογικές διαφορές (E. Weber, 1986: 105-6, 130-41). Αυτό μπορεί σήμερα να μοιάζει σαν κακό αστείο, η πραγματικότητα όμως είναι ότι προκάλεσε δύο παγκοσμίους πολέμους και απίστευτο πόνο. Οδηγώντας σήμερα από την Μαδρίτη στην Στοκχόλμη, μπορεί κανείς να αντιληφθεί διαφοροποιήσεις στα τοπία και στις γλώσσες, μερικά διαφορετικά φαγητά, αλλά καμία εμφανή «πολιτισμική» διαφοροποίηση εκτός των τετριμμένων.

Ο άλλος πιο θεμελιώδης τύπος πολιτιστικής σύγκρουσης είναι η διαφορά μεταξύ των κοινωνιών διαφορετικών εξελικτικών - τεχνολογικών σταδίων. Εάν οι ακραίες διαφορές μεταξύ των θηρευτών - συλλεκτών και των εκσυγχρονισμένων κοινωνιών είναι σχεδόν αποκλειστικά ένα φαινόμενο του παρελθόντος, αυτό που σήμερα αποκαλείται «Τρίτος κόσμος» ή απλώς υπανάπτυκτες, φτωχότερες κοινωνίες εξακολουθούν να βρίσκονται πολύ πιο κοντά στο αγροτικό τους παρελθόν από ό,τι οι βιομηχανικές κοινωνίες που κινούνται προς την μεταβιομηχανική εποχή. Σήμερα δεν υπάρχουν πλέον αγνές αγροτικές κοινωνίες, αλλά σίγουρα υπάρχουν κοινωνίες στις οποίες μεγάλα τμήματα του πληθυσμού, πολλές φορές ακόμη και η πλειοψηφία, αδυνατεί να ωφεληθεί από τις υπηρεσίες και τις τεχνολογίες που παρέχονται ευρέως στις περισσότερες προηγμένες οικονομίες.

Σκοπός της θεωρίας του εκσυγχρονισμού, που αναπτύχθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1940 και στην δεκαετία του 1950, υπήρξε η αναζήτηση των λόγων που οδήγησαν σε αυτές τις καθυστερήσεις και η προσφορά λύσεων που βασίζονταν στην εξελικτική - λειτουργιστική σκέψη. Δυστυχώς, η εγκατάλειψη αυτής της προσέγγισης στην δεκαετία του 1970 άφησε την κοινωνιολογία χωρίς

καμία θεωρητική βάση που να εξηγεί, γιατί υπήρξαν αυτές οι διακυμάνσεις ή τι θα μπορούσε να γίνει για να βελτιωθεί η κατάσταση. Αυτό μας άφησε ανοιχτούς στην αποδοχή εσφαλμένων πεποιθήσεων που πρότειναν οι μεταμοντερνιστές, οι οποίοι απλά αρνούνται το ότι οι διαφοροποιήσεις είναι αποτέλεσμα των επιβραδύνσεων, και στην αποδοχή των προτάσεων των υποστηρικτών της θέσης του Huntington που υποστηρίζουν ότι οι καθυστερήσεις αυτές είναι μη αναστρέψιμες.

Θα ήταν πολιτικά λανθασμένο και μη δημοφιλές, αλλά οπωσδήποτε αληθινό, να υποστηρίξει κανείς ότι το τεχνολογικό στάδιο στο οποίο βρέθηκαν οι κοινωνίες στην αρχή του 20ού αιώνα οδήγησε σε μεγάλες διαφορές στην ικανότητα των κοινωνιών αυτών να προσαρμοστούν στις εκσυγχρονιστικές πιέσεις. Στις απαρχές της βιομηχανικής εποχής οι μη δυτικές κοινωνίες αντιμετώπισαν σοβαρά προβλήματα εκσυγχρονισμού (Lenski και Nolan, 1985). Έτσι στα 1800, τα ιδιαίτερα εκλεπτυσμένα, με υψηλό μορφωτικό επίπεδο κράτη, με ανεπτυγμένες αγροτικές τεχνικές και μια ήδη ανεπτυγμένη εθνικιστική αίσθηση, όπως η Κίνα, η Κορέα και η Ιαπωνία, ήταν έτοιμα να ανταγωνιστούν την Δύση και σε μερικές περιπτώσεις να την ξεπεράσουν αρκετά γρήγορα κατά τον ύστερο 20ό αιώνα. Πράγματι, το μεγαλύτερο τμήμα της Κίνας θα μπορούσε πιθανότατα να είναι στο ίδιο επίπεδο όπως η Ταϊβάν και το Χονγκ Κονγκ με το σύμπλεγμα της Καντόνας, αν δεν είχε βιώσει τον 30ντάχρονο Μασοϊσμό (Vogel, 1989, 1991).

Κάτι αντίθετο συμβαίνει σε μέρη του κόσμου με πολύ χαμηλά ή μηδαμινά ποσοστά μόρφωσης, υποτυπώδεις κρατικές δομές χωρίς γραφειοκρατική παράδοση και οπισθοδρομικές γεωργικές τεχνολογίες. Κάτι τέτοιο είναι ιδιαίτερα έντονο στις περιοχές της υπο-Σαχάριας Αφρικής (Diamond, 1997: 398-401). Φυσικά το δούλεμπόριο και οι εσωτερικοί πόλεμοι που λάμβαναν χώρα μέχρι και τα τέλη του 19ου αιώνα σε τμήματα της Αφρικής έκαναν τα πράγματα χειρότερα και το ίδιο αληθεύει και με την περίοδο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας των αρχών του 20ού αιώνα, ειδικά στις πιο βάρβαρες μορφές της (Curtin, 1969. Hochschild, 1999. Pakenham, 1991). Ωστόσο, θα ήταν εντελώς ανούσιο να αποδώσουμε όλες τις δυσκολίες εκσυγχρονισμού της Αφρικής στην περίοδο της αποικιοκρατίας. Η υπο-Σαχάρια οικονομική ανάπτυξη έχει καθυστερήσει σε τέτοιο βαθμό σε σύγκριση με άλλα μέρη του κόσμου, συμπεριλαμβανομένων και άλλων πρώην αποικιοκρατούμενων και ρημαγμένων από πολέμους κοινωνιών, που η εξωτερική εκμε-

τάλλευση παρέχει ελλιπή εξήγηση των αιτίων της υστέρησης. Ούτε είναι απλά ζήτημα τεχνολογικής επιβράδυνσης, καθώς καλύτερες τεχνολογίες είναι ευρέως διαθέσιμες, και έχουν υπάρξει περιπτώσεις σε άλλα μέρη του κόσμου, όπου σχετικά υπανάπτυκτες οικονομίες έχουν προσαρμοστεί σε νέες τεχνολογίες και στον εκσυγχρονισμό εντυπωσιακά γρήγορα (Lancaster, 1999: 18-35).

Η σχεδόν πλήρης απουσία αποτελεσματικών γραφειοκρατικών θεσμών, τόσο σε ατομικό όσο και σε κυβερνητικό επίπεδο, και η έλλειψη αφοσίωσης σε οποιονδήποτε κοινωνικό θεσμό που εκτείνεται πέρα από την οικογένεια και τον άμεσο πελατειακό κύκλο είναι πιθανόν οι βασικές αιτίες που εμποδίζουν την ανάπτυξη της Αφρικής (Jackson και Rosberg, 1982. *The Economist*, 2000: 22-4). Αυτό όμως αποτελεί μία ακόμα λειτουργία της επιβράδυνσης της κοινωνικής εξέλιξης. Ο κοινωνικο-πολιτιστικός εκσυγχρονισμός είναι κάτι περισσότερο από μια απλή τεχνολογική πρόοδο και είναι αδύνατο να διαχωρίσουμε τις υλικές από τις κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες της οπισθοδρόμησης.

Η Αφρική μπορεί να εκσυγχρονιστεί, αλλά μόνο εάν υιοθετήσει μια θεσμική και κοινωνική δομή, που να μοιάζει λίγο περισσότερο με αυτήν που εξελίχθηκε διαμέσου των αιώνων στις πρώιμες καπιταλιστικές εκσυγχρονιστικές κοινωνίες. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να καθιερωθεί ένα νομικό πλαίσιο για την προστασία των δικαιωμάτων της ατομικής ιδιοκτησίας, την ενίσχυση άμεσων δικαστικών συστημάτων, το δικαίωμα της ατομικής επιχειρηματικότητας χωρίς τον υπερβολικό έλεγχο και φορολόγησή της, την εξισορρόπηση των ακραίων φυλετικών ανισοτήτων που υπάρχουν ακόμα στις περισσότερες αφρικανικές κοινωνίες και την τεράστια απώλεια ανθρώπινου κεφαλαίου, καθώς και την συγκέντρωση των κυβερνητικών προσπαθειών στην οικοδόμηση μιας σωστής υποδομής (African Development Bank, 2000: 39-42). Τίποτα από όλα αυτά δεν είναι εύκολο, αλλά ένα πρώτο βήμα είναι η συνειδητοποίηση ότι οι πληγές της Αφρικής δεν είναι οι αναπόφευκτες συνέπειες αμετάβλητων πολιτισμικών διαφορών. Κάποτε, οι πιο προηγμένες δυτικές κοινωνίες του σήμερα είχαν κοινωνικές δομές το ίδιο πελατειακές και διεφθαρμένες, εχθρικές προς την αναγνώριση ατομικών δικαιωμάτων ιδιοκτησίας και των γυναικείων δικαιωμάτων με εκείνες της σημερινής Αφρικής. Σήμερα, μπορεί πράγματι να σημειωθεί πρόοδος, διότι οι απαραίτητες αλλαγές για έναν σωστό εκσυγχρονισμό έχουν γίνει πλέον κατανοητές. Αυτό όμως προϋποθέτει και την εγκατάλειψη διακρίσεων, που είτε κα-

ταδικάζουν την νεωτερικότητα σαν κάτι σατανικό, είτε την κάνουν να φαίνεται αδύνατη για εκείνα τα κομμάτια του κόσμου που δεν την έχουν επιτύχει ακόμα.

Μπορεί κανείς να βρει σημεία του κόσμου που αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα της άποψης, ότι η μεγαλύτερη επαφή και υιοθέτηση των τρόπων συμπεριφοράς των πιο προηγμένων οικονομιών και κοινωνιών επιταχύνει τον εκσυγχρονισμό. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί και η Ανατολική Ευρώπη. Εκεί, οι κοινωνίες που βρισκόνταν σε μακροχρόνια επαφή με την Δυτική Ευρώπη και είχαν επηρεαστεί από τους Δυτικούς αστούς εμπόρους, κατείχαν υψηλές δυτικές γεωργικές τεχνικές, όπως για παράδειγμα το σύστημα τριχοτόμησης της αγροτικής καλλιέργειας και το βαρύ άροτρο, μπόρεσαν μέχρι τα τέλη του Μεσαίωνα να εκσυγχρονιστούν γρηγορότερα από τους λιγότερο ευεργετημένους γείτονές τους. Καθώς ο βασικός παράγοντας που καθόρισε πόσο προηγμένα μπορούσαν να γίνουν τα κράτη της Ανατολικής Ευρώπης υπήρξε η γεωγραφική εγγύτητα και επειδή οι περιοχές κοντύτερα στην Δύση ήταν πιο εκτεθειμένες στις δυτικές αγορές κατά την διάρκεια του 19ου αιώνα, αυτές οι πιο δυτικοποιημένες κοινωνίες τα πήγαν πολύ καλύτερα κατά την διάρκεια του 20ού αιώνα από τα απομακρυσμένα και τεχνολογικά οπισθοδρομικά τμήματα της Ανατολικής Ευρώπης. Το επιχείρημα πολλών θεωρητικών της εξάρτησης και των θεωρητικών του παγκόσμιου συστήματος, ότι η επαφή με την καπιταλιστική Δύση είναι κάτι κακό, έκανε χώρες όπως την Πολωνία ή την Ουγγαρία ιδιαίτερα οπισθοδρομικές. Στενότερες επαφές που ξεκινούν από τα τέλη του Μεσαίωνα έχουν βοηθήσει τόσο την Πολωνία όσο και την Ουγγαρία να προσαρμοστούν καλύτερα στον σύγχρονο κόσμο και να κινηθούν ακόμα γρηγορότερα από άλλες μετα-κομμουνιστικές κοινωνίες, ώστε να ξεπεράσουν τις αρνητικές συνέπειες των 40 χρόνων του σοσιαλισμού (Chirot, 1989).

Ποια είναι τα συμπεράσματα στα οποία μας οδηγεί η παραπάνω συζήτηση σχετικά με την σύγκρουση των πολιτισμών; Στο ότι το πραγματικό πρόβλημα είναι εκείνο του εκσυγχρονισμού. Όμως οι περισσότεροι αντίπαλοι της «δυτικοποίησης» προτιμούν να μην το πιστεύουν. Όταν οι θρησκευτικοί ηγέτες του Ιράν ανέτρεψαν τον Σάχη το 1979 και ανακήρυξαν την Αμερική σε κύρια πηγή όλων των κακών, απέρριπταν πολλές πλευρές του εκσυγχρονισμού, συμπεριλαμβανομένης της ελευθερίας της σκέψης, της απελευθέρωσης των γυναικών και της μαζικής κατανάλωσης. Ωστόσο,

έπρεπε και εκείνοι να συμβιβαστούν προκειμένου να διατηρήσουν το Ιράν ισχυρό και να ικανοποιήσουν τις απαιτήσεις του λαού τους⁷. Η απόλυτη απόρριψη του εκσυγχρονισμού καταδικάζει μια κοινωνία σε χαμηλότερο εξελικτικό στάδιο, και στον σύγχρονο κόσμο αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι θα αισθάνονται ολοένα και περισσότερο ανελεύθεροι, φτωχοί και αδύναμοι.

Δυστυχώς, αυτό δεν οδηγεί σε μια αρχική προσπάθεια επίλυσης του προβλήματος, όπως πολλοί έχουν υποστηρίξει⁸. Δεν σημαίνει ότι όλοι αυτοί που προσπαθούν να εκσυγχρονιστούν επιχειρώντας έναν μη καπιταλιστικό, μη δημοκρατικό, μη καταναλωτικό τρόπο ζωής πρέπει να υποκύψουν στις απολαύσεις της Δύσης και να αναμορφώσουν τους τρόπους τους. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι οι πολιτιστικές διαφοροποιήσεις που προκαλούνται από τις εξελικτικές καθυστερήσεις γίνονται λιγότερο αισθητές. Και κυρίως, δεν σημαίνει ότι μπορούν να εξαλειφθούν οι ακραίες διαφοonίες μέσα σε κάθε σύγχρονη κοινωνία, διαφοonίες που σχετίζονται με την αξία και την ηθικότητα του εκσυγχρονισμού –κάτι που έχουν επιτύχει σε μεγάλο βαθμό οι δυτικοί Ευρωπαίοι και οι Αμερικάνοι. Αυτό γίνεται ακόμα πιο εμφανές, εάν κοιτάξουμε τον χώρο που διεξάγονται οι μεγαλύτερες και σκληρότερες συγκρούσεις γύρω από τον εκσυγχρονισμό και την δυτικοποίηση, διότι και αυτές δεν είναι δια-κοινωνικές, αλλά ενδο-κοινωνικές.

Σε κάθε ισλαμική κοινωνία υπάρχουν οι εκσυγχρονιστές και οι αντίθετοι του εκσυγχρονισμού, αυτοί που επιθυμούν έναν εκσυγχρονισμό που να ακολουθεί ένα ανοιχτό, πιο φιλελεύθερο μονοπάτι, και αυτοί που πιστεύουν ότι είναι προτιμότερο να απορριφθεί αυτό το φιλελεύθερο δυτικό μονοπάτι. Δεν πιστεύουν όλοι οι Ιρανοί ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιδρούν οι Ιμάμηδες είναι ο καλύτερος. Μάλιστα υπάρχει το ενδεχόμενο αυτοί που διαφωνούν να αποτελούν την πλειοψηφία. Αλλά αυτό το είδος διαχωρισμών υπάρχει παντού, ακόμα και στις ΗΠΑ, και σε άτομα με αντικρουόμενα αισθήματα γύρω από το ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος να αντιμετωπίσουμε τον σύγχρονο, αυξανόμενο παγκοσμιοποιημένο κόσμο.

Η Μέση Ανατολή περιλαμβάνει πολλά από τα καλύτερα, αλλά και τα περισσότερα παραδείγματα ποικίλων αντιθετικών δυνάμεων που λειτουργούν σε μία κοινωνία. Για παράδειγμα η κεμαλική παράδοση στην Τουρκία είναι εκσυγχρονιστική και αντι-κληρική, και έχει οδηγήσει σε ουσιαστικές δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις, κάτι όμως που έχει επιτρέψει και την άνοδο ενός ισχυρού ισλαμι-

κού κόμματος. Εξαιτίας αυτού και λόγω του κουρδικού προβλήματος ο τουρκικός στρατός δεν μπορεί εύκολα να συμφιλιωθεί με ένα γνήσια ανοιχτό και απόλυτα ελεύθερο δημοκρατικό πολιτικό σύστημα. Όμως η Τουρκία είναι τόσο στενά συνδεδεμένη με την Ευρώπη και έχει ένα τόσο ισχυρό δημοκρατικό παρελθόν, ώστε να είναι αδύνατον να επιστρέψει σε έναν απλό στρατιωτικό κρατικό αυταρχισμό (Kasaba και Bozdogan, 2000). Από την άλλη πλευρά, η εξίσου εκσυγχρονιστική και κοσμικού χαρακτήρα Τυνησία υπό την ηγεσία των προέδρων Bourguiba και Ben Ali παρέμεινε έντονα αντιδημοκρατική, όμως αυτό έχει δώσει την δυνατότητα σε ένα συγκαλυμμένο ακραίο ισλαμικό κίνημα να προσελκύσει αντιδραστικές δυνάμεις, που στην πραγματικότητα βλάπτουν τόσο την διαδικασία του εκσυγχρονισμού όσο και την δημοκρατία, πολύ περισσότερο από τους ισλαμιστές της Τουρκίας. Μέχρι σήμερα, το περίπλοκο παιχνίδι μεταξύ του Ισλάμ, του εκσυγχρονισμού, της δημοκρατίας και των δικτατορικών καθεστώτων αφήνει ελεύθερο χώρο για πολλά διαφορετικά πολιτικά και κοινωνικά αποτελέσματα (Angrist, 1999). Στο Ιράν, ο ιμάμης Χομεϊνί επιτέθηκε με μανία κατά του εκσυγχρονισμού, αλλά παρέλειψε την αναφορά σε ένα σύνταγμα που είναι γεμάτο αντιθέσεις, επειδή προσπάθησε να προωθήσει μια σιϊτική θεοκρατία, ενώ ταυτόχρονα προσπαθεί να καθιερώσει ένα σύγχρονο ορθολογιστικό - νομικό κράτος που αποδέχεται την πιθανότητα εκδημοκρατισμού του και λαμβάνει κάποια μέτρα για την ελευθερία της σκέψης (Arjomand, 2000, 2001).

Αυτές οι αντιθέσεις δεν περιορίζονται μονάχα στις ισλαμικές κοινωνίες. Στην Γαλλία υπάρχουν διανοούμενοι που απορρίπτουν τα σύνορα της αμερικάνικης παγκοσμιοποίησης, στα πλαίσια μιας ευρύτερης τάσης τους για απόρριψη του σύγχρονου κόσμου στο σύνολό του (Besset, 2000), και στην Αμερική σημαντικά τμήματα του πληθυσμού πιστεύουν ότι η εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου δεν θα έπρεπε να διδάσκεται στα σχολεία (Glanz, 1999). Στις αρχές του δεύτερου μισού του προηγούμενου αιώνα, όταν τα ευρωπαϊκά έθνη αναπτύσσονταν επιστημονικά και τεχνολογικά, ο ναζισμός επικράτησε απορρίπτοντας τον καπιταλισμό και την δημοκρατία ως εκφυλιστικές εβραϊκές διαστροφές της νεωτερικότητας, και επεδίωξε την επαναδημιουργία μιας μυθικής μεσαιωνικής *Volksgemeinschaft*. Μόλις στα 1991 το σοβιετικό κομμουνιστικό καθεστώς, που είχε μετατραπεί σε ένα είδος πρωτόγονης, αντιδημοκρατικής, αντι-αγοραστικής, αντι-φιλελεύθερης και βαθύτατα αντι-δυτικής σλαβοφιλίας, τελικά κατέρρευσε εξαιτίας των ελλεί-

ψεων των λειτουργιών του και της αποτυχίας του να διατηρήσει μια προοδευτική πορεία εκσυγχρονισμού της χώρας (Arendt, 1951. McDaniel, 1996).

Οι κοινωνικές εξελικτικές πιέσεις δεν μπορούν να εγγυηθούν ότι η αποτελεσματικότερη λύση θα υπερτερεί πάντοτε της βραχυχρόνιας λύσης. Αυτό είναι το παράδοξο που οδήγησε τον Douglass North να αναρωτηθεί, γιατί, εφόσον είναι τόσο εμφανές ποιο οικονομικό σύστημα λειτουργεί με τον αποδοτικότερο τρόπο, να υπάρχουν ακόμα τόσες κοινωνίες που το απορρίπτουν (North, 1990). Η απάντησή του ήταν, ότι οι κυρίαρχες τάξεις δεν αναζητούν οπωσδήποτε την μεγιστοποίηση της γενικής ευημερίας, αλλά επιδιώκουν κυρίως την διατήρηση της δικής τους ισχύος. Ωστόσο θα έπρεπε να προσθέσει ότι η ύπαρξη συγκεκριμένων ιδεολογιών, θρησκευτικών πίστεων και ακόμα απλής ανασφάλειας και αβεβαιότητας, δείχνει ότι υπάρχει πάντοτε περισσότερος χώρος για αναποτελεσματικές και επιζήμιες λύσεις. Μόλις αυτές αποκτήσουν την δυνατότητα νομιμοποίησης μιας συγκεκριμένης ομάδας ελίτ, θα προσπαθήσουν να την διατηρήσουν όσο περισσότερο διάστημα μπορούν, ενώ θα την διαλύσουν μονάχα στην περίπτωση που οι αποτυχίες τους οδηγήσουν σε στρατιωτική αδυναμία, δημόσια αγανάκτηση ή αλλαγές στην συμπεριφορά μελών της ελίτ, που έχουν αρχίσει να συνειδητοποιούν ότι πρέπει να εκσυγχρονιστούν προκειμένου να επιβιώσουν. Πριν μία κοινωνία φτάσει σε αυτό το σημείο, μπορεί να οδηγηθεί στην καταστροφή, όπως συνέβη στην περίπτωση της Γερμανίας και της Ρωσίας, και όπως συμβαίνει τώρα σε διάφορες κοινωνίες, ξεκινώντας από το Αφγανιστάν μέχρι το Κονγκό, την Βόρειο Κορέα και την Μπουρμα. Σε μερικές περιπτώσεις μόνο, οι πιο δραματικοί τύποι αποτυχιών κάνουν τους ανθρώπους να συνειδητοποιήσουν ότι οι λύσεις που προσπαθούσαν να δώσουν δεν ήταν λειτουργικές.

Η πίστη τόσων πολλών Δυτικών διανοούμενων, συμπεριλαμβανομένων και πολλών κοινωνιολόγων, σε σοσιαλιστικά ιδεώδη, πολύ μετά την συνειδητοποίηση ότι υπήρξαν και αυτά προϊόντα ενός εξελικτικού αδιεξόδου, δείχνει ότι όλοι έχουμε την ικανότητα να επιλέγουμε λανθασμένες λύσεις και να επιμένουμε σε αυτές, παρά τα εμφανή σημάδια της κακής μας επιλογής. Η «σύγκρουση των πολιτισμών» υπό αυτήν την έννοια βρίσκεται μέσα σε όλους μας, και διαχωρίζει όλες τις κοινωνίες και κάθε ένα νου ατομικά. Τα δυτικά έθνη διατηρούν την ικανότητα να κάνουν λανθασμένες επιλογές, να αγωνίζονται ενάντια στον φιλελεύθερο

εκσυγχρονισμό και να οδηγούνται στην καταστροφή. Εξάλλου, δεν ήταν η δεσποτική Ασιατική κουλτούρα που δημιούργησε το χειρότερο αντι-φιλελεύθερο και αυτοκαταστροφικό και δυσλειτουργικό καθεστώς, αλλά οι έντονα δυτικοποιημένοι, προηγμένοι Γερμανοί στα 1930. Σήμερα, δεν είναι κάποιος αγριωπός ιμάμης από ένα σκονισμένο *μαντρασά* που κηρύττει λόγους ενάντια στον εκσυγχρονισμό και την ελεύθερη άνθηση του παγκόσμιου εμπορίου, αλλά ένας Αμερικάνος ονόματι Ralph Nader, που υποστηρίζεται από τους υποτιθέμενους πιο προοδευτικούς ακτιβιστές της Αμερικής.

Είναι απαραίτητο να θυμόμαστε όλα τα παραπάνω, πριν αποφασίσουμε να μιλήσουμε για την αντίσταση στον εκσυγχρονισμό, που αποτελεί την σφραγίδα των πιο έντονων πολιτιστικών συγκρούσεων στον σύγχρονο κόσμο. Δεν έχουμε τρόπο να γνωρίζουμε ποια θα αποδειχθεί η καλύτερη μορφή της κοινωνικής οργάνωσης κατά τον 22ο και 23ο αιώνα. Ξέρουμε ωστόσο, ότι στο μέλλον, όπως συνέβη και στο παρελθόν, θα υπάρξουν συνεχείς διαφωνίες γύρω από τις επιλογές, τους τρόπους προσαρμογής στην αλλαγή και στο πώς πρέπει να την διευθύνουμε. Ξέρουμε επίσης ότι οι περισσότερες σκληρές συγκρούσεις ανταγωνιζόμενων μορφών κουλτούρας δεν θα είναι τόσο ανάμεσα σε κουλτούρες διαφορετικών εξελικτικών σταδίων ανάπτυξης, διότι η υπάρχουσα διαφοροποίηση μπορεί να κλείσει μελλοντικά, όπως έχει συμβεί πολλές φορές στο παρελθόν. Αντίθετα, πάντως, μπορούμε να προβλέψουμε ότι τόσο η προσέγγιση των οπαδών του Huntington όσο και η άποψη των μεταμοντερνιστών είναι λανθασμένες και ότι οι πιο σοβαρές και μη αναστρέψιμες πολιτιστικές συγκρούσεις θα συντελεστούν εσωτερικά των κοινωνιών, μεταξύ διαφορετικών ιδεών γύρω από τους τρόπους συνέχισης του εκσυγχρονισμού, ποιους από αυτούς θα πρέπει να απορρίψουμε και ποιους να αποδεχτούμε. Ξέρουμε επίσης ότι μέσα σε κάθε κοινωνία η επικράτηση της λανθασμένης πλευράς είναι μαθηματικά βέβαιο ότι θα οδηγήσει σε τραγωδία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μια ματιά στον τομέα Αρχείων του Γραφείου των Ηνωμένων Εθνών του Υψηλού Επιτρόπου για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (www.unhch.ch/), είναι αρκετή για να αντιληφθεί κανείς πόσο σοβαρά λαμβάνεται υπόψη το ζήτημα των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε έναν αυξα-

- νόμενο αριθμό χωρών σε ολόκληρο τον κόσμο, προκειμένου να ικανοποιηθεί η διεθνής γνώμη και να αποφευχθεί οποιαδήποτε καταδίκη.
2. Αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι οι ισλαμιστές θα παρέμεναν σε μια προ-ευρωπαϊκή κατάσταση εάν είχαν στα χέρια τους την εξουσία, αλλά ότι ο πολιτικός ανταγωνισμός αναγκάζει τους ανθρώπους να αναλογιστούν τις ιδεολογικές τους θέσεις και με τον καιρό να παραγάγουν ίσως πραγματικές μετατροπές. Δείτε για παράδειγμα τις τουρκικές εφημερίδες *Radikal* και *Yeni Safak*, προκειμένου να ακολουθήσετε την περιπλοκότητα αυτών των διαφωνιών. Επίσης δείτε τους Kasaba και Watts (2001) αλλά και τον Yavuz (1999).
 3. Δείτε για παράδειγμα τις πολλές αναφορές στους πολέμους και τις συνθηκολογήσεις μεταξύ της Ρώμης και της Αυτοκρατορίας των Παρθών στην Μπέρτον (1999). Οι σχέσεις της Ρώμης με την Περσία και ο βαθμός στον οποίο ο τρόπος αντίληψης του ενός για τον άλλο έμοιαζε, παρά τις πολιτιστικές διαφορές τους, αποτελούν το θέμα συζήτησης του Christensen (1971, βλ. ειδικά σελ: 126-37). Υπάρχει μια ευρεία βιβλιογραφία σχετικά με τις σχέσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων κατά την διάρκεια του Μεσαίωνα, αλλά ένα καλό παράδειγμα του πόσο στενά διασυνδέθηκαν αυτές οι σχέσεις μεταξύ των εχθρικών αυτών «πολιτισμών», μπορεί να γίνει αντιληπτό στις περιγραφές του Ostrogorsky για τις σχέσεις μεταξύ του ανερχόμενου Οθωμανικού κράτους και της ύστερης Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (Ostrogorsky, 1957: 475-509).
 4. Ο Owen Lattimore έγραψε κάποτε ένα προκλητικό άρθρο, υποστηρίζοντας ότι ο Τσέγκις Χαν εσκεμμένα δεν εισέβαλε στην Κίνα αμέσως, προκειμένου να αποφύγει να αφήσει την στέπα ανοιχτή σε πρόσβαση για άλλες φυλές, οι οποίες θα ξεκίναγαν τον κύκλο από την αρχή (Lattimore, 1963). Μακροπρόθεσμα, ωστόσο, οι Μογγόλοι ακολούθησαν τις παλιές συνήθειες και προσηλυτίστηκαν από την σινική κουλτούρα, χάνοντας τελικά το συγκριτικό τους πλεονέκτημα, που σαν τελικό αποτέλεσμα είχε την πτώση τους (Morgan, 1989).
 5. Ο Edward Friedman πιστεύει ότι υπάρχει κάποια ελπίδα για την επανάκτηση της εθνικής διαφορετικότητας σε μια μετα-λενινιστική Κίνα, αλλά εξηγεί ταυτόχρονα και πώς οι κομμουνιστές υπήρξαν ακόμα πιο αδυσώπητοι αφομοιωτιστές από ό,τι οι αυτοκρατορικοί προκάτοχοί του (Friedman, 1995: 54-8).
 6. Παρότι είναι μονάχα μία από τις εκατοντάδες ιστορίες με τέτοιο περιεχόμενο και ένα από τα πιο ακραία παραδείγματα, η περίπτωση της εξόντωσης των Τασμανών που περιγράφει ο Robert Hughes συλλαμβάνει την ουσία αυτών των τραγωδιών (Hughes, 1988: 414-24).
 7. Αυτό προφανώς είναι αυτό που βρίσκεται κρυμμένο πίσω από τον συνεχιζόμενο αγώνα στο Ιράν μεταξύ της πλειοψηφίας του πληθυσμού, που φαίνεται να υποστηρίζει τις αναμορφωτικές προσπάθειες

του προέδρου Khatami, και του πιο αντι-δυτικού θρησκευτικού κατεστημένου. Βλ. Arjomand (2000).

8. Ο ευρύτερα γνωστός «αισιόδοξος» υπό αυτήν την έννοια είναι ο Francis Fukuyama (1992), ή τουλάχιστον, αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύθηκε το περίφημο βιβλίο του γύρω από το «τέλος της ιστορίας». Ακόμα και αν το κεντρικό του επιχείρημα γίνει αποδεκτό, είναι φυσικά προφανές ότι κατά την τελευταία δεκαετία οι δυνάμεις του αντι-καπιταλισμού, οι αντι-δημοκρατικές δυνάμεις και οι δυνάμεις του αντι-φιλελευθερισμού παραμένουν ενεργές και αντεπιτίθενται με σφοδρότητα στο ρεύμα του δυκώτερου εκσυγχρονισμού. Βλ. την σωστή πρόβλεψη του Ken Jowitt (1992: 249-331), που είπε ότι κάτι τέτοιο θα συνέβαινε.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Abu-Lughod, Janet (1989) *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.
- Aeschylus (1996) *The Persians*, trans. Edith Hall. Warminster: Aris and Phillips.
- African Development Bank (2000) *African Development Report*. Oxford: Oxford University Press.
- Angrist, Michele Penner (1999) «The Expression of Political Dissent in the Middle East: Turkish Democratization and Authoritarian Continuity in Tunisia», *Comparative Studies in Society and History* 41(4): 730-57.
- Arendt, Hannah (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace.
- Arjomand, Saïd Amir (2000) «Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran Under Khatami», *Social Research* 67(2): 283-97.
- Arjomand, Saïd Amir (2001) «Authority in Shiism and Constitutional Developments in The Islamic Republic of Iran», in W. Ende and R. Bruner (eds) *The Twelve Shia in Modern Times: Religious, Cultural and Political Culture*. Leiden: Brill.
- Ashtor, Eliyahu (1976) *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah, Robert N. (1957) *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York: The Free Press.
- Besset, Jean-Paul (2000) «Millau s'apprête à devenir le "Seattle" français de l'antimondialisation», *Le Monde* 23 June.
- Bloch, Marc (1968) *Feudal Society*, trans. L. A. Manyon. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Boserup, Ester (1981) *Population and Technological Change: A Study of*

- Long- Term Trends*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Chakrabarty, Dipesh (1992) «Postcoloniality and the Artifice of History», *Representations* 32 (Winter). (Reprinted in Ashcroft, Griffiths and Tiffin, eds [1995] *The Post-Colonial Studies Reader*, pp. 383-8. London: Routledge).
- Chirot, Daniel (1986) «The Rise of the West», *American Sociological Review* 50(2): 181-94.
- Chirot, Daniel, ed. (1989) *The Origins of Backwardness in Eastern Europe: Economic and Political Change from the Middle Ages until the Early Twentieth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Chirot, Daniel (1996) «Herder's Multicultural Theory of Nationalism and its Consequences», *East European Politics and Societies* 10(1): 1-15.
- Christensen, Arthur (1971) «Sassanid Persia», in S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth and N. H. Baynes (eds) *The Cambridge Ancient History*, Vol. XII: *The Imperial Crisis and Recovery A.D. 193-324*, pp. 109-37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cipolla, Carlo M. (1965) *Guns, Sails and Empires: Technological Innovation and the Early Phases of the European Expansion 1400-1700*. New York: Minerva Press.
- Cleary, David (1990) *Anatomy of the Amazon Gold Rush*. Basingstoke: Macmillan.
- Curtin, Phillip D. (1969) *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Diamond, Jared (1997) *Guns, Germs, and Steel: The Fate of Human Societies*. New York: W. W. Norton.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1963) *The Political System of Empires*. New York: The Free Press.
- Eisenstadt, Shmuel N., ed. (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: SUNY Press.
- Friedman, Edward (1995) *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Friedman, Thomas L. (1999) *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. New York Farrar Straus Giroux.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Gellner, Ernest (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Glanz, James (1999) «Science vs. the Bible: Debate Moves to the Cosmos», *New York Times* 10 October.
- Green, Peter (1999) *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, Adam (1999) *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*. Boston, MA: Mariner/ Houghton Mifflin.

- Hughes, Robert (1988) *The Fatal Shore*. New York: Vintage.
- Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Ibn Khaldun (1969) *The Muqaddimah: An Introduction to History* (abridged), trans. Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Iliffe, John (1995) *Africans: The History of a Continent*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Robert H. and Rosberg, Carl G. (1982) *Personal Rule in Black Africa: Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant*. Berkeley: University of California Press.
- Jones, Eric L. (1981) *The European Miracle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jowitt, Ken (1992) *New World Disorder: The Leninist Extinction*. Berkeley: University of California Press.
- Kasaba, Resat and Bozdogan, Sibel (2000) «Turkey at a Crossroad», *Journal of International Affairs* 54(1): 1-20.
- Kasaba, Resat and Watts, Nicole, eds (2001) Section on «Human Rights in Turkey», *Human Rights* 2(4).
- Keegan, John (1994) *A History of Warfare*. New York: Alfred A. Knopf.
- Khazanov, Anatoly M. (1997) «Ethnic Nationalism in the Russian Federation», *Daedalus* 126(3): 121-42.
- Kuper, Adam (1999) *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lancaster, Carol (1999) *Aid to Africa: So Much to Do, So Little Done*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Landes, David S. (1998) *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*. New York: W. W. Norton.
- Lattimore, Owen (1963) «The Geography of Chingis Khan», *Geographical Journal* 129(1): 1-7.
- Lenski, Gerhard and Nolan, Patrick (1985) «Technological Heritage, Patterns of Development, and the Advantage of Backwardness», *Social Forces* 64(2): 341-58.
- Lewis, Bernard (1995) *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*. New York: Oxford University Press.
- Lyotard, Jean-François (1979) *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- McDaniel, Tim (1996) *The Agony of the Russian Idea*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McEvedy, Collin and Jones, Richard (1978) *Atlas of World Population History*. Harmondsworth: Penguin.
- Marcus, George E. and Fischer, Michael M. J. (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Mattern, Susan P. (1999) *Rome and the Enemy: Imperial Strategy in the Principate*. Berkeley: University of California Press.
- Morgan, David (1986) *The Mongols*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nietzsche, Friedrich (1954) *The Philosophy of Nietzsche*. New York: Random House/ Modern Library.
- North, Douglass C. (1990) *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrogorsky, George (1957) *History of the Byzantine State*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Pakenham, Thomas (1991) *The Scramble for Africa: White Man's Conquest of the Dark Continent from 1876 to 1912*. New York: Avon Books.
- Sahlins, Marshall D. and Service, Elman R. (1960) *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sims, Calvin (2000) «Indonesia Cracks Down on Separatists in Irian Jaya», *New York Times* 4 December: A-3.
- The Economist* (2000) «Africa: The Heart of the Matter», 13-19 May: 22-4.
- Thornton, Russell (1987) *American Indian Holocaust and Survival: A Population History since 1492*. Norman: Oklahoma University Press.
- Vogel, Ezra F. (1989) *One Step Ahead in China: Guangdong Under Reform*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vogel, Ezra F. (1991) *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wallerstein, Immanuel (1974) «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis», *Comparative Studies in Society and History* 16(2): 387-415.
- Weber, Eugen (1986) *France: Fin de siècle*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Weber, Max (1968) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster.
- Weber, Max (1998) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, ed. Randall Collins. Los Angeles, CA: Roxbury Publishing.
- World Bank (2000) *World Development Indicators*. Washington, DC: The World Bank.
- Yavuz, Hakan (1999) «Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fetullah Gulen», *Middle East Journal* 53(4): 584-605.
- Ziuganov, Gennadii A. (1996) *Rossiia-rodina moia. Ideologiia gosudarstvennogo patriotizma*. Moscow: Informpechat.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Daniel Chirot είναι καθηγητής στο τμήμα International Studies and Sociology στο Πανεπιστήμιο της Washington. Είναι ο συνεπιμελητής του

βιβλίου *Ethnopolitical Warfare*, που εκδόθηκε το 2001. Είναι ο συγγραφέας του *Modern Tyrants* (1996) και του *How Societies Change* (1994), και επίσης ο συνεπιμελητής ενός βιβλίου που συγκρίνει τους Εβραίους στην Ευρώπη με τους Κινέζους στην νοτιοανατολική Ασία, του *Essential Outsiders* (1997). Αυτόν τον καιρό συγγράφει ένα βιβλίο περί πολιτικών σφαγών και εθνοτικών συγγρούσεων.

ΓΙΑ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΦΟΡΑ: ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ

Hamid Dabashi
Columbia University

Περίληψη: Το άρθρο αυτό αποτελεί μια κριτική της ανάπτυξης της πολιτισμικής σκέψης ταυτόχρονα με την ενδυνάμωση της παγκοσμιοποιημένης αυτοκρατορίας του κεφαλαίου. Η κεντρική πρόταση του άρθρου είναι ότι τα επιχειρήματα που αναπτύχθηκαν από τους Samuel Huntington, Francis Fukuyama, Alan Bloom και άλλους δεν αποτελούν παρά έναν αμυντικό μηχανισμό αντίδρασης στην ταχύτητα των δημογραφικών αλλαγών στις ΗΠΑ, που από μόνες τους αποτελούν ένα βαρόμετρο για τις παγκόσμιες αλλαγές που προκαλούνται από την μετανάστευση του εργατικού δυναμικού. Μια τέτοια μετανάστευση άλλαξε ριζικά την δεδομένη σταθερότητα των εθνικών κουλτούρων και των υποτιθέμενων πολιτισμικών τους συνόρων. Η επιβεβαίωση της πολιτισμικής σκέψης σήμερα δεν είναι μόνο συντηρητική αλλά και οπισθοδρομική, το αποτέλεσμα της σύγκρουσης ανάμεσα στην ιδεολογική ισχύ και τις σεισμικές αλλαγές που συμβαίνουν στην υλική βάση των πολιτιστικών σχηματισμών.

Κατά το τέλος της χιλιετίας, ένα πνεύμα αφανισμού και εξολόθρευσης διαπότισε την ψυχή της αμερικανικής Δεξιάς και δεν υπάρχει καλύτερο κείμενο αποτύπωσης αυτής της αίσθησης νοσταλγίας και παρακμής από το βιβλίο του Jacques Barzun (2000) «From Dawn to Decadence: 1500 to the Present: 500 Years of Western Cultural Life» (Από την Αυγή στην Παρακμή: 1500 έως Σήμερα: 500 Χρόνια Δυτικής Πολιτιστικής Ζωής). Ως ένας από τους πιο διακεκριμένους πολιτιστικούς ιστορικούς του αιώνα, ο Barzun έγραψε το «Από την Αυγή στην Παρακμή» με μία προφητική αίσθηση αφανισμού. Χρησιμοποιώντας μία αρχοντική γλώσσα, ταυτόχρονα εορταστική και πένθιμη, ο Barzun μοιρολογεί την πτώση του δυτικού ρολιτισμού. Δηλώνει νωρίς στον ογκώδη τόμο του:

Χρειάζεται να ρίξουμε μόνο μία ματιά στους αριθμούς, για να δούμε ότι ο 20ός αιώνας τελειώνει. Χρειάζεται μία ευρύτερη και βαθύτερη ενδοσκόπηση για να δούμε ότι, την ίδια στιγμή, βρίσκεται στο τέλος της η δυτική κουλτούρα των τελευταίων 500 χρόνων. Έχοντας την πεποίθηση ότι αυτό πράγματι αληθεύει, πιστεύω ότι τώρα είναι η κατάλληλη στιγμή να αναλάβω το εγχείρημα της ανασκόπησης κατ' ακολουθίαν των μεγάλων επιτευγμάτων και των οικτρών αποτυχιών της μισής χιλιετίας μας (Barzun, 2000: 176).

Για τον Barzun το παρόν είναι ξεπεσμένο, διεφθαρμένο, ασύνετο, μία αποτυχία. Τα μεγάλα επιτεύγματα του δυτικού πολιτισμού έχουν περατωθεί και τώρα βρισκόμαστε στο φθινόπωρο της παρακμής του, καθώς οι παγκόσμιες υποσχέσεις του παραμένουν ανεκπλήρωτες. Ο Barzun σημειώνει με περιέργεια το γεγονός ότι το κτητικό του «παρελθόν μας» είναι ένα πρόβλημα, μια και δεν είναι ξεκάθαρο σε ποιον ακριβώς αυτό αναφέρεται, αλλά το προσπερνά με περισσή ευκολία, καθώς πιστεύει ότι «επαφίεται σε κάθε άτομο να αποφασίσει» (Barzun, 2000: 422). Αυτό αποτελεί το πρώτο σε μία σειρά αφηγηματικών στρατηγικών, για να δηλώσει ότι η Δύση ανήκε στους ισχυρούς και νικηφόρους για τα τελευταία 500 χρόνια, χωρίς να αναφερθεί καθόλου στις καταστροφικές επιπτώσεις του «δικού μας δυτικού πολιτισμού» τόσο στο εσωτερικό του, όσο και στο εξωτερικό περιβάλλον του. Το κείμενο, ως αποτέλεσμα, είναι ένας νοσταλγικός εορτασμός της Υψηλής Ευρωπαϊκής Κουλτούρας, της τέχνης και της μουσικής, της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας, των επιστημών και της τεχνολογίας. Το αποτέλεσμα μοιάζει με μία επίσκεψη σε μουσείο με έναν ξεναγό παγκοσμίου κλάσεως, βαθύ γνώστη όλων των νεκρών βεβαιιοτήτων.

Πόθεν ο πολιτισμός;

Η επανεμφάνιση της πολιτισμικής σκέψης τις τελευταίες δύο δεκαετίες του 20ού αιώνα, και στην καρδιά του καπιταλιστικού νεωτερισμού, είναι ένας αμυντικός μηχανισμός, μία ανώφελη προσπάθεια διάσωσης μίας ξεπερασμένης μεταλλαγής του κεφαλαίου και της κουλτούρας επανεξετάζοντας την έναρξη του εγχειρήματος στις αρχές του 18ου αιώνα. Σε μία στιγμή που η ραγδαία παγκοσμιοποίηση του κεφαλαίου έχει γκρεμίσει την ίδια την βιωσιμότητα των εθνικών οικονομιών, σε μία εποχή όπου η μεταμο-

ντερνικότητα έχει αυτοκαταστρέψει την πολιτιστική παραγωγή των εθνικών κουλτούρων και σε μία εποχή που ο μεταδομισμός έχει αποδομήσει την ίδια την μεταφυσική του παρόντος στην καρδιά του Διαφωτισμού και όλων των κατηγοριών των κατασκευών (π.χ. πολιτισμικών), οπισθοδρομικές δυνάμεις όπως ο Huntington, ο Bloom ή ο Fukuyama έχουν οικοδομήσει υποτονικές αντιστάσεις σε ηθικές και υλικές δυνάμεις, που βρίσκονται πέρα από τον δικό τους, ή οποιουδήποτε άλλου, έλεγχο. Περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, αυτές οι αδύναμες προσπάθειες δημιουργούν το κλίμα για να παρατηρήσουμε θλιβερές σκηνές, όταν το απαρχαιωμένο καλό και κακό δεν αναγνωρίζουν πια ότι ο μεταβαλλόμενος κόσμος τα έχει μετατρέψει σε μουσειακά κομμάτια. Το φαινόμενο δεν περιορίζεται σε κακοπροαίρετες φωνές όπως του Huntington, σε ξεπερασμένες ευσέβειες όπως του Bloom, ή σε ιδιαίτερα πολιτικά συμφέροντα όπως του Fukuyama. Πολύ πιο δυνατά μυαλά, όπως του Richard Rorty, του Jacques Barzun, ή του Harold Bloom, χάνουν επίσης την ουσία του προβλήματος. Βρισκόμαστε στην μέση τεράστιων υπόγειων αλλαγών στην υλική σύσταση του κόσμου και η ηθική αντιστοιχία δεν έχει πραγματοποιηθεί ακόμα.

Όπως ο Northrop Frye παρατήρησε πριν από ένα τέταρτο του αιώνα περίπου (Frye, 1974), η επιτυχία της Σπενγκλεριανής σύλληψης της ιστορίας και η ίδια η συγκρότηση της Δύσης ήταν τόσο πλήρης και τόσο επιτυχής, που τώρα είναι προφανώς πολύ δύσκολο, όχι μόνο για αυτούς που έχουν ένα ιδιαίτερο συμφέρον στην συντήρηση του ιδεολογικού κατασκευάσματος, αλλά ακόμα και για πιο δίκαια και φιλελεύθερα μυαλά, να αναγνωρίσουν την ιστορική πλαστογραφία της Δύσης. Αλλά για μας, που είμαστε τα θύματα του δυτικού προγράμματος στις αποικιακές χώρες, δεν υπάρχει τίποτε θαυμάσιο και μαγικό στο να δούμε πώς αυτή η ιδέα προέκυψε και πώς αυτοθαυμάστηκε. Για μας είναι προφανές ότι η ίδια η κατηγοριοποιητική συγκρότηση του «πολιτισμού» είναι μία κατασκευή του Διαφωτισμού για πολύ συγκεκριμένους και αντικειμενικούς στόχους, περιλαμβάνοντας τους κληρονόμους του, αποκλείοντας τα θύματά του.

Η ανακάλυψη της πολιτισμικής σκέψης συνέβη σε μία πολύ συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, κατά την άνοδο του διαφωτιστικού μοντερισμού. Ούτε οι αριστοκρατικές ούτε οι εκκλησιαστικές τάξεις του φεουδαλισμού και του σχολαστικισμού σκέπτονταν ή δρούσαν βάσει πολιτισμικών όρων. Από την φιλοσοφία της ιστορίας του Hegel μέχρι την επινόηση του *Weltliteratur* του Goethe, την ιδέα της

παγκόσμιας ιστορίας του Herder και την ριζοσπαστικότητα της μεταφυσικής και της ηθικής του Kant, οι εννοιολογικές κατηγορίες της πολιτισμικής σκέψης επινοήθηκαν και τέθηκαν σε εφαρμογή στην απαρχή του καπιταλιστικού μοντερνισμού. Από την αυγή της πολιτισμικής σκέψης των Hegel και Herder, μέχρι την αφύπνιση του εργαλειακού ορθολογισμού του Max Weber, η κατάργηση της πολυφωνικότητας αυτού που ακόμη δεν είχε γεννήσει την ίδια την ιδέα της «Ευρώπης» ως ενός πολιτιστικού ενδεχόμενου, ανακοίνωσε την υπερ-τοποφυλετική διαμόρφωση του «δυτικού πολιτισμού».

Ο προνεωτερικός σχηματισμός της εξουσίας στην μεσαιωνική Ευρώπη είχε θέσει τους αριστοκρατικούς οίκους και τις εκκλησιαστικές τάξεις σαν τα διπολικά κέντρα του κοινωνικού κατασκευάσματος, που αντιστοιχούσαν με μία δυναστική ιστοριογραφία (αριστοκρατική) που διεκδικούσε την Χριστιανοσύνη (εκκλησιαστική) σαν το δικό του παγκόσμιο πλαίσιο αναφοράς. Στην αυγή της καπιταλιστικής επανάστασης, οι αριστοκρατικοί και οι εκκλησιαστικοί πυρήνες της εξουσίας βαθμιαία έδωσαν την θέση τους στην ανερχόμενη αστική τάξη, και ως αποτέλεσμα οι δυναστικές ιστορίες υπέκυψαν σε επινοήσεις εθνικών κουλτούρων, ενώ ταυτόχρονα η Χριστιανοσύνη έδινε την θέση της στην ιδέα του δυτικού πολιτισμού με την άνοδο των Διαφωτιστών φιλοσόφων, αντικαθιστώντας την τάξη των κληρικών ως βασικών διανοούμενων της νέας κοινωνικής τάξης.

Η ιδέα του δυτικού πολιτισμού στις απαρχές του καπιταλιστικού νεωτερισμού αποτέλεσε συνεπώς για τις ευρωπαϊκές εθνικές κουλτούρες ό,τι αποτελούσε η Χριστιανοσύνη για τις δυναστικές ιστορίες της μεσαιωνικής περιόδου. Καθώς η ανερχόμενη αστική τάξη αντικατέστησε σε εξουσία και κύρος και την αριστοκρατική και την εκκλησιαστική τάξη, η εννοιολογική νομιμότητα των δυναστικών ιστοριών και η Χριστιανοσύνη έχασαν την επιστημονική τους αξιοπιστία εις βάρος των εθνικών μορφών κουλτούρας, που τώρα άρχισαν να πλαισιώνουν και να εμπλέκονται στον δυτικό πολιτισμό. Εξαιτίας της ανησυχίας της ως προς την ταξική νομιμοποίησή της και επειδή δεν μπορούσε να ανταγωνιστεί γενεαλογικά είτε την αριστοκρατική είτε την εκκλησιαστική τάξη, η ανερχόμενη ευρωπαϊκή νέα τάξη διαισθητικά έτεινε προς την υιοθέτηση παγκόσμιων και οικουμενικών αφαιρέσεων, όπως είναι «οι εθνικές κουλτούρες» και «οι παγκόσμιοι πολιτισμοί». Η διαμόρφωση των εθνικών μορφών κουλτούρας και των πολιτισμικών ευρύτερων πλαισίων τους ήταν το ιδεολογικό υποπροϊόν μίας συ-

γκεκριμένης περιόδου της λειτουργίας του κεφαλαίου. Σε αυτή την πρώιμη διαμόρφωση των μέσων και των σχέσεων παραγωγής, η επιθετική μορφοποίηση των εθνικών οικονομιών ήταν η πιο κατάλληλη ενωτική βάση για την λειτουργικότητα του κεφαλαίου και τις αποικιακές του επιπτώσεις. Οι εθνικές οικονομίες και οι εθνικές κουλτούρες παράχθηκαν πρώτα στα μητροπολιτικά κέντρα του κεφαλαίου και μετά βαθμιαία επεκτάθηκαν στους αποικιακούς αντίκτυπους του οργανωμένου εγχειρήματος.

Η πολιτισμική σκέψη ήταν κατά συνέπεια ένα σχέδιο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, που είχε ως σκοπό να προσδώσει στην ανερχόμενη αστική τάξη ένα παγκόσμιο πλαίσιο συλλογικής ταυτότητας. Ο δυτικός πολιτισμός προσέφερε μία παγκόσμια ταυτότητα στις ευρωπαϊκές εθνικές κουλτούρες. Η γερμανική, η γαλλική ή η βρετανική κουλτούρα συλλήφθηκαν νοητικά ως ιδιαίτερες εκδηλώσεις (έτσι τουλάχιστον λέει η παράδοση) του δυτικού πολιτισμού. Ενώ οι εθνικές κουλτούρες κατασκευάζονταν, έτσι ώστε να διακρίνουν μία οικονομική μονάδα κεφαλαίου από κάποια άλλη, η πολιτισμική σκέψη επινοήθηκε για να ενοποιήσει αυτές τις κουλτούρες ενάντια στον αποικιακό αντίκτυπό τους. Ο ισλαμικός, ο ινδικός ή ο αφρικανικός πολιτισμός επινοήθηκαν βάσει του Οριενταλισμού, παίζοντας τον ρόλο του πνευματικού βραχίονα του αποικισμού, με σκοπό να ταιριάζει, να εξισορροπήσει, και έτσι να αποδείξει «τον δυτικό πολιτισμό». Όλοι οι μη δυτικοί πολιτισμοί επομένως επινοήθηκαν ακριβώς ως τέτοιοι, ως αντιθετικές μορφές του δυτικού πολιτισμού, γνησιοποιώντας τον. Όμως αυτοί οι μη δυτικοί πολιτισμοί δεν χρησιμοποιήθηκαν μόνο για να πιστοποιήσουν την αυθεντικότητα του δυτικού πολιτισμού – με αντιθετικό βέβαια τρόπο. Ο Hegel καλούπωσε όλη την ανθρώπινη ιστορία σε πολιτισμικά στάδια που οδηγούν στον δυτικό πολιτισμό, βρεφοποιώντας, ανατολικοποιώντας (*orientalizing*), εξωτικοποιώντας και αφυσικοποιώντας την ολότητα της ανθρώπινης ιστορίας ως προκαταρκτικά στάδια ενός ιδιαίτερου πνευματικού σκοπού, με τον οποίο και αυτά συνδέονταν. Ακριβώς όπως ο αποικιακός εθνικισμός μιμήθηκε και αποτέλεσε πανομοιότυπο του εθνικισμού του καπιταλισμού στα ευρωπαϊκά κέντρα του εγχειρήματος, έτσι και ο ισλαμικός ή ο ινδικός πολιτισμός αντικατόπτρισαν, αν και σε μία παραμορφωμένη εικόνα, την εγκαινιαζόμενη πρωτοκαθεδρία του δυτικού πολιτισμού.

Κατ' αυτόν τον τρόπο αναπτύχθηκε ένας καταμερισμός της εργασίας στην φύση και την λειτουργία των εθνικών κουλτουρών και

του πολιτισμικού περιβάλλοντός τους. Ενώ οι εθνικές κουλτούρες αντιστοιχήθηκαν με τις εθνικές οικονομίες ως η αναλυτική μονάδα της οικονομικής διεργασίας του κεφαλαίου, το κατασκευασμένο πολιτισμικό τους πλαίσιο στόχευε στον αποικιακό αντίκτυπο του κεφαλαίου. Οι ευρωπαϊκές εθνικές κουλτούρες αποτελούσαν τις εγγύριες εκφάνσεις των εθνικών οικονομικών μονάδων του εργασιακού κεφαλαίου, ενώ ταυτόχρονα η κατασκευή του δυτικού πολιτισμού ταυτοποίησε και διαχώρισε την «πλειάδα» αυτών των εθνικών κεφαλαίων και κουλτούρων από τον αποικιακό τους αντίκτυπο. Το Ισλάμ, όπως η «Αφρική», η «Κίνα» ή η «Ινδία» ήταν ταυτόχρονα αφαιρέσεις επινοημένες και εμπνευσμένες από το εγχείρημα του Οριενταλισμού, στην κατοπτρική διάσταση της «Δύσης» ως του Πολιτισμικού Εαυτού όλων των αποικιακών της Άλλων.

Κατά συνέπεια, οι ευρωπαϊκές εθνικές κουλτούρες αναδείχθηκαν ως τα ιδεολογικά διακριτικά σημάδια που διαχωρίζουν τις ευρωπαϊκές εθνικές οικονομίες, ως το συνάλλαγμα της πολιτιστικής ανταλλακτικής αξίας, ενώ η ίδια η ιδέα του δυτικού πολιτισμού διέκρινε την ολότητα αυτών των κουλτούρων και οικονομιών από τις αποικιακές τους επιπτώσεις. Δεν είναι συνεπώς τυχαίο ότι πρακτικά ολόκληρος ο λόγιος μηχανισμός στην υπηρεσία των πολιτισμικών σπουδών των μη δυτικών πολιτισμών ήταν το χειροτέχνημα του Οριενταλισμού, ως πνευματικού βραχίονα της αποικιοκρατίας. Ο ισλαμικός, ο ινδικός, ή ο κινέζικος πολιτισμός εφευρέθησαν, κατασκευάστηκαν, τεκμηριώθηκαν και πιστοποιήθηκαν από διασκορπισμένες και εναλλασσόμενες μαρτυρίες αλληπάλληλων στρατιών Ευρωπαίων Οριενταλιστών, που αντιπαραθετικά πιστοποιούσαν την αυθεντικότητα της ταυτόχρονης κατασκευής του δυτικού πολιτισμού. Ενώ, η ιδέα του δυτικού πολιτισμού βρισκόταν σε διάφορα στάδια κατασκευής, από διανοητές όπως ο Hegel ή ο Herder, ένας στρατός πολύ λιγότερο επιφανών αλλά πολύ πιο πολυάριθμων Οριενταλιστών καθρέπτιζε τους πολιτισμικούς «άλλους» ως ανατολικούς πολιτισμούς γενικά, και ως ισλαμικό, ινδικό κ.ο.κ. ειδικότερα. Με τον ίδιο τρόπο που τα αποικιακά εδάφη εξορύσσονται για να αποσπαστούν οι πρώτες ύλες ενός μαζικού παραγωγικού μηχανισμού που είχε την έδρα του στις ευρωπαϊκές πρωτεύουσες, έτσι παρόμοιες εκμεταλλεύσεις λαμβάνουν χώρα στις ιστορικές μνήμες και μαρτυρίες των αποικιακών κοινωνιών για να εξυπηρετήσουν την ιδεολογική βιτρίνα του δυτικού πολιτισμού. Τα οριενταλικά κείμενα έγιναν αντικείμενο εκμετάλλευσης από Οριενταλιστές για να επινοήσουν τον οριενταλικό

πολιτισμό με την ίδια εμμονή και επιδεξιότητα όπως τα αποικιακά εδάφη είχαν γίνει αντικείμενο εκμετάλλευσης για τα ορυκτά τους από αποικιακούς αξιωματούχους. Πρακτικά όλοι αυτοί οι πολιτιστικοί καθρέφτες είναι τοποθετημένοι στα αποικιακά εδάφη του ευρωπαϊκού κεφαλαίου. Είχαν όλοι κατασκευαστεί για να υψώσουν τον δυτικό πολιτισμό ως το κανονιστικό επίτευγμα της παγκόσμιας ιστορίας και να υποβιβάσουν όλους τους άλλους ως τους αφύσικους προγόνους του.

Και μόνο με την δύναμη του ευρωπαϊκού κεφαλαίου, οι ιδέες των ιδιαίτερων εθνικών μορφών κουλτούρας και πολιτισμικών κατασκευών έγιναν η εικόνα της πραγματικότητας του κόσμου, και προσαρμόστηκαν ηγεμονικά στις αποικίες με την ίδια ισχύ με την οποία οι οικονομίες τους είχαν ενσωματωθεί στην παγκόσμια τάξη κεφαλαίου. Πολύ σύντομα στις αποικίες οι δυναστικές, περιφερειακές ή τοποφυλετικές ιστορίες χαραχτήκαν στην μνήμη και επανα-ιστορήθηκαν τώρα πια ως εθνικές πολιτιστικές μορφές χωροθετημένες εντός των πολιτισμικών κατασκευών –η ισλαμική, η ινδική ή η κινεζική. Η ιρανική, η αιγυπτιακή ή η τουρκική κουλτούρα διαμορφώθηκαν μέσα από διασκορπισμένες μνήμες και μαρτυρίες και τοποθετήθηκαν εντός της γενικής ρουμπρίκας του Ισλαμικού Πολιτισμού, για να ταιριάξουν και να ανταγωνίζονται, και κατά συνέπεια να γνησιοποιούν και να αναδεικνύουν τον δυτικό Πολιτισμό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στα αποικιακά εδάφη οι κατασκευασμένες εθνικές κουλτούρες και τα πολιτισμικά συμφραζόμενα μετατράπηκαν σε τόπους ηγεμονικής ενσωμάτωσης στο εγχείρημα της καπιταλιστικής μοντερνικότητας, αν και ελέγχονταν από την ίδια την αποικιοκρατική Ευρώπη. Όσο περισσότερο ο πολιτικός εθνικισμός λειτουργούσε ως τρόπος αντίστασης στην αποικιοκρατία, τόσο περισσότερο ο πολιτιστικός εθνικισμός συμπεριέκλειε τεράστιες μάζες υπερ-περιφερειακών αντιστάσεων στο εγχείρημα της καπιταλιστικής μοντερνικότητας. Έχουμε θέσει σε κίνηση εθνικιστικά κινήματα εναντίον της αποικιοκρατίας μόνο και μόνο για να αυτο-εγκλωβιστούμε ακόμα περισσότερο σε αυτό το εγχείρημα, μια και έχουμε εκμοντερνιστεί μέσω του αποικιακού κεφαλαίου.

Οι άνθρωποι που αποτυπώθηκαν μέσα στον ισλαμικό πολιτισμό, τον ινδικό, τον κινεζικό, ή τον αφρικανικό, φυσικά δεν δέχθηκαν να παίξουν τον ρόλο του απολίτιστου ή του κατώτερου για να γνησιοποιήσουν τον δυτικό πολιτισμό*. Αυτές οι αποικια-

* Στο πρωτότυπο «roll over and play dead».

κές επινοήσεις με την σειρά τους μετατράπηκαν σε τόπους εμμένουσας ιδεολογικής αντίδρασης στην αποικιοκρατία. Στην περίπτωση του ισλαμικού πολιτισμού, όπως και σε άλλους, η αποικιακά κατασκευασμένη πλευρά άρχισε να μεταλλάσσεται σε έναν τόπο αντίστασης στην αποικιοκρατία και αυτο-αποκαλέστηκε «Ισλαμική Ιδεολογία». Το αποτέλεσμα ήταν η παραγωγή μίας βιομηχανικής γνώσης, ενός δημοσιογραφικού παρακλαδιού του Οριενταλισμού, που ως «Ισλαμικός Φονταμενταλισμός» χρησιμοποιήθηκε τεχνηέντως από τον Οριενταλισμό για να πιστοποιήσει την πολιτισμική ανωτερότητα της Δύσης και την βάρβαρη κατωτερότητα των υπολοίπων. Ο Barnard Lewis έγινε ο πρότυπος αυτής της δημοσιογραφικής επέκτασης του παλιομοδίτικου Οριενταλισμού, και σε μία τεράστια αφηγηματική παραγωγή συνέχισε να πιστοποιεί την πολιτισμική ανωτερότητα του ισλαμικού πολιτισμού ως του ανώτερου πολιτισμού, εξαιρουμένου του δυτικού. Εν τω μεταξύ οι γηγενείς διανοούμενοι χαφιέδικου τύπου, τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους όσο είναι οι Fouad Ajami, Bisam Tibi, Fatimah Mernisi και Daryush Shayegan, πιστοποίησαν διπλά την παθητικότητα του ισλαμικού πολιτισμού θεωρώντας ότι έχει πάρει, όπως το έθεσαν, «άδεια από την ιστορία» (Shayegan, 1997).

Ενάντια σε όλες αυτές τις ανεπαρκείς προσπάθειες, στην αναδυόμενη παγκοσμιότητα της λειτουργίας του κεφαλαίου και των αντίστοιχων ιδιαίτερων μορφών κουλτούρας, η μεταφορική διαίρεση του κόσμου σε πολιτισμικά σύνορα, ή σε κέντρο και περιφέρεια δεν ισχύει πια. Είτε προσκαλώντας σε διάλογο είτε στοχεύοντας σε σύγκρουση, η πρακτική αυτή καθεαυτή της πολιτισμικής σκέψης έχει πάρει μία νέα προθεσμία ζωής από την γενιά των νευρωτικών αντιδραστικών διανοούμενων τύπου Huntington, για να αντισταθεί στις μη χαρτογραφημένες συνέπειες της παγκοσμιοποίησης. Η επιβαλλόμενη ενέργεια είναι να επανατοποθετήσουμε τους όρους εμπλοκής, μαζί και την παρούσα δυσχερή μας θέση, πίσω στις αρχές του 19ου αιώνα, όταν για πρώτη φορά η πολιτισμική σκέψη τέθηκε σε κίνηση σε συσχέτιση με τις ιδιαιτερότητες του κεφαλαίου και της αποικιακής διχοτόμησης του κόσμου, επιτρέποντας στους προνομιούχους του κεφαλαίου να εξουδετερώσουν τα αποικιακά τους θύματα. Η κίνηση αυτή θα επανέθετε τις αποικιακές κουλτούρες εκεί όπου ανήκουν, αποκαθιστώντας την άκρως απο-νομιμοποιημένη ιδέα της αυθεντικότητας του δυτικού πολιτισμού και όλων των ψευτο-ξαδέρφων του. Ο πολιτισμικός διάλογος, όπως και οι πολιτισμικές αντιπαραθέσεις, συγκρούσεις

και συζητήσεις αποτελούν ως εκ τούτου μία έσχατη κατάρρευση σε μία ανάγκη της θέλησης για εξουσία, που συγκαλύπτεται ως θέληση για αλήθεια –ο πραγματισμός της εξουσίας που πλασάρεται ως πολιτική θεωρία. Η επιστροφή στον πολιτισμικό διάλογο ή αντιπαράθεση, σύγκρουση ή συζήτηση, σημαίνει την ιδεολογική αντίσταση στην διαβρωτική δύναμη του εντεινόμενου καπιταλισμού, που σου πουλά ένα ζευγάρι παπούτσια Nike, είτε τα βγάζεις πριν προσευχηθείς σε ένα ισλαμικό τέμενος, ή τα φοράς για να κάνεις τζόκινγκ με το μπικίνι σου, αρκεί να τα παλιώσεις γρήγορα και να επιστρέψεις στο κατάστημα για να αγοράσεις ένα άλλο ζευγάρι.

Και η διαμόρφωση των εθνικών μορφών κουλτούρας και η πολιτισμική τους διαμόρφωση αντιστοιχήθηκαν σε μία εποχή του κεφαλαίου, στην οποία η οικονομική ιδιοσύσταση των ευρωπαϊκών εθνικών οικονομιών και των αποικιακών περιφερειών τους αποτελούσαν την καταλληλότερη ενιαία επιχείρηση οικονομικής παραγωγής. Στο κατώφλι του 21ου αιώνα αυτό το κεφάλαιο έχει μετεξελιχθεί στην παγκόσμια λογική της λειτουργίας του, και η ενιαία βάση των εθνικών οικονομιών και των αποικιακών συνεπειών δεν μπορεί πια να χρησιμοποιηθεί ως το μέτρο για την λειτουργία του. Η συνεχώς εντεινόμενη εμπλοκή του κεφαλαίου και της εργασίας έχει καταστρέψει με τέτοια αγκιότητα τα εθνικά σύνορα, που η ίδια κατασκεύασε πριν από 200 χρόνια, ώστε καμία εθνική οικονομία δεν είναι πια νομιμοποιημένη να δρα από μόνη της. Το αποτέλεσμα είναι η επιθετική αποσύνδεση των ανθρώπων από τις εθνικές οικονομίες και τις εθνικές κουλτούρες τους, καθώς εισέρχονται χωρίς την θέλησή τους σε μία εντελώς καινούρια διαμόρφωση του κεφαλαίου και των ανέμων εναλλαγών των ιδιαίτερων πολιτιστικών μορφωμάτων του.

Μία γρήγορη ματιά στις ΗΠΑ, οι οποίες είναι κατά πολύ η πιο μεταλλαγμένη εθνική οικονομία και εθνική κουλτούρα, αποκαλύπτει ότι δεν μπορούμε πια να εξετάσουμε αυτή την χώρα ως να διεκδικεί είτε την μία είτε την άλλη πλευρά του νομίσματος. Η μαζική άφιξη των μεταναστών - εργατών στις ΗΠΑ δημιούργησε αρχικά μία αποκαλούμενη «πολυπολιτισμική» κοινωνία, στην οποία έχουν αντιδράσει με μεγάλη βιαιότητα στοχαστές όπως ο Huntington, ο Fukuyama, ο Bloom και ο Barzun. Η θέση του Huntington σχετικά με την σύγκρουση των πολιτισμών είναι μία οργισμένη αντίδραση σε αυτή την φάση της πολιτιστικής θολούρας που βρίσκεται στην καρδιά του παγκοσμιοποιημένου κεφαλαίου. Αυτό που δεν καταλαβαίνει ούτε αυτός, ούτε οι οπαδοί του,

είναι ότι η απόκρισή τους είναι αργοπορημένη και ότι προσπαθούν να προστατέψουν κάτι που ήδη αλλάζει. Δεν έχουν δει ακόμα τα χειρότερα. Η αποκαλούμενη «πολυπολιτιστική» φάση, στην οποία οι Huntington και Σία έχουν αντιδράσει με τέτοια βιαστικότητα, αποτελεί απλώς μία μεταβατική περίοδο στην αρθρωτή μεταμόρφωση του κεφαλαίου και της εργασίας. Βρισκόμαστε ακόμα στην διαδικασία αυτή της μετάλλαξης. Αυτός ο αποκαλούμενος «μεταβατικός» πολυπολιτισμός που συναντούμε στις ΗΠΑ ή στην Δυτική Ευρώπη, του οποίου γινόμαστε μάρτυρες σήμερα, σύντομα θα δώσει την θέση του στην λογική του παγκοσμίου κεφαλαίου, που ήδη έχει περάσει στην ηλεκτρονική του φάση. Ασιάτες και Λατίνοι στις ΗΠΑ, νοτιο-Ασιάτες στην Αγγλία, Τούρκοι στην Γερμανία, Ινδοί και Κορεάτες στον Περσικό κόλπο, δείγματα ενός πολύ πιο μαζικού μεταναστευτικού μοντέλου εργασίας και κεφαλαίου, αποτελούν τώρα τα πρώτα παραδείγματα μίας σπειροειδούς κίνησης, που θα καταστρέψει όχι μόνο την μονάδα της εθνικής οικονομίας αλλά και την συστατική επινόηση των ιδιαίτερων μορφών κουλτούρας. Από την νέα διαμόρφωση του παγκόσμιου κεφαλαίου και της εργασίας αναδύεται η υλική βάση μίας νέας κουλτούρας, που δεν είναι ούτε εθνική ούτε πολυπολιτισμική. Αυτή η υλική επαναδιαμόρφωση του κεφαλαίου και της εργασίας δημιουργεί την δική της κουλτούρα, που είναι συγχρόνως μετα-εθνική και ως αποτέλεσμα μετα-πολιτισμική.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Barzun, Jacques (2000) *From Dawn to Decadence: 1500 to the Present: 500 Years of Western Cultural life*. New York: Harper Collins.
- Frye, Northrop (1974) «*The Decline of the West* by Oswald Spengler», *Daedalus* «Twentieth Century Classics Revisited», Winter: 1-13.
- Shayegan, Daryush (1997) *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
-
-

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Hamid Dabashi είναι Καθηγητής της Συγκριτικής Μελέτης της Κουλτούρας και των Ιστανικών Σπουδών, και Διευθυντής των Πτυχιακών Σπουδών στο Κέντρο της Συγκριτικής Λογοτεχνίας και Κοινωνίας στο Columbia University, στην Νέα Υόρκη. Παραδίδει σειρά μαθημάτων πάνω

στην συγκριτική μελέτη των κουλτούρων και τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται στην αλληλεπίδραση θεωρίας και εξάσκησης της εξουσίας, και στους πολιτιστικούς τρόπους αντίστασης σε αυτό. Το πιο πρόσφατο βιβλίο του είναι «Close UP: Iranian Cinema, Past, Present, and Future» (Verso, 2001).

Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΤΟΥ

Arpad Szakolczai
University College, Cork

Περίληψη: Το άρθρο παρέχει μια εννοιολογική και ιστορική ανάλυση του όρου «πολιτισμός». Υποστηρίζεται ότι, σε όρους ουσίας, το βασικό νόημα του «πολιτισμού» είναι ο περιορισμός της βίας στις διαπροσωπικές σχέσεις, ενώ σε όρους ιστορικής μεθοδολογίας, η άνοδος του πολιτισμού θα συνδεθεί με τις περιόδους διάλυσης της τάξης και της ομαλότητας. Τέτοιες περίοδοι γίνονται αναλυτικά αντιληπτές αν χρησιμοποιήσουμε το έργο του Victor Turner για την οριακότητα (liminality) και του René Girard για τον θυσιαστικό μηχανισμό (sacrificial mechanism). Βάσει αυτών των ευρημάτων, το άρθρο προχωρεί στην θεματοποίηση της «πολιτισμικής διαδικασίας», χρησιμοποιώντας τις έννοιες της αδελφосύνης, της θεσμοθέτησης, του ασκητισμού, του χαρίσματος και της παρορησίας (η ειλικρινής πρακτική της αφήγησης της αλήθειας, βασισμένη στις αδημοσίευτες διαλέξεις του Foucault). Υποστηρίζεται ότι μια βασική ιδέα της ευρωπαϊκής πολιτισμικής διαδικασίας, η αποκάλυψη του διώκοντος πλήθους, μπορεί να βρεθεί όχι απλά στο έργο, αλλά και στην ζωή και τον θάνατο των δύο σημαντικότερων ιδρυτικών προσωπικοτήτων, του Σωκράτη και του Ιησού. Στις επόμενες σελίδες, το άρθρο υποστηρίζει ότι η «παγκοσμιοποίηση» έχει κατ' αυτό τον τρόπο δύο κύριες κατευθυντήριες δυνάμεις: το «πνεύμα» του καπιταλισμού, που ο Weber απέδωσε στην «προτεσταντική ηθική», αλλά και την ιστορία της Βίβλου, στην οποία, κατά την ιδιαίτερη ερμηνεία των γραπτών του Elias από τον Girard, μπορούμε να τοποθετήσουμε την ευρωπαϊκή πολιτισμική διαδικασία.

Ο «πολιτισμός» είναι ένας σύνθετος, πολυστρωματικός και αμφισβητούμενος όρος. Θα έπρεπε κάποιος λοιπόν να αρχίσει με την διευκρίνιση του νοήματός του.

Η πρώτη ερώτηση αφορά την φύση της εν λόγω «οντότητας».

Αυτό οδηγεί αμέσως σε ένα παράδοξο. Φαίνεται ότι αυτός ο όρος και το επίθετό του λειτουργούν σε δύο πολύ ευδιάκριτα επίπεδα. Αφενός ο πολιτισμός αναφέρεται στις πολύ μεγάλες οντότητες, καλύπτοντας έναν αριθμό άλλων μακρομονάδων, όπως τα έθνη και οι κοινωνίες. Σε αυτό το επίπεδο υπάρχει η αίσθηση του απώτατου. Είναι από αυτή την άποψη που ο Toynbee θεώρησε τους πολιτισμούς ως κατάλληλες μονάδες για την ανάλυση της ιστορίας, προσδιορίζοντας 26 τέτοιες μονάδες κατά την διάρκεια ολόκληρης της ιστορίας της ανθρωπότητας. Πράγματι, η μοναδική μονάδα μεγαλύτερη από τον πολιτισμό είναι η ίδια η ανθρωπότητα.

Από την άλλη, ο πολιτισμός – από την άποψη της «πολιτισμένης» συμπεριφοράς ή ενός «πολιτισμένου» προσώπου– αναφέρεται στο μικροεπίπεδο, στην συμπεριφορά ενός ιδιαιτέρου ανθρώπινου όντος. Αυτό δεν είναι μια απλή εφαρμογή στο ατομικό επίπεδο, όπως θα φανέρωνε αμέσως η σύγκριση με τον όρο «κοινωνικοποίηση». Ως συνέπεια, το πρώτο πρόβλημα που πρέπει να λύσουμε είναι να εξηγήσουμε αυτό τον ιδιαίτερο δυϊσμό μεταξύ του «μακρο-» και «μικρο-» νοήματος του όρου.

Το δεύτερο ζήτημα, και πάλι στο επίπεδο του προσδιορισμού, αφορά τον τρόπο της ονοματοθεσίας. Όροι όπως «πολιτισμός» ή «πολιτισμένη συμπεριφορά» μπορεί να χρησιμοποιηθούν μαζί, τόσο ως περιγραφές του εαυτού μας, όσο και ως διακρίσεις από άλλους εαυτούς. Αν και σχετίζονται, δεν είναι όμοιοι. Μπορεί κάποιος να καθορίσει τον άλλο ως βάρβαρο, χωρίς να αυτοπροσδιορίζεται με συγκεκριμένο τρόπο ως πολιτισμένος. Και ο αυτοπροσδιορισμός ως πολιτισμένος δεν προαπαιτεί απαραίτητα την σύγκριση με έναν βάρβαρο.

Όμως αυτό που απαιτεί μια ερμηνεία είναι ο λόγος για την εμφάνιση του αυτοπροσδιορισμού της δικής μας «οντότητας» (εδώ μετά βίας μπορεί κάποιος να αποφύγει την ταυτολογική χρήση της λέξης πολιτισμός) σε μια ιδιαίτερη χρονική στιγμή (στα μέσα του 18ου αιώνα) ως πολιτισμού. Θα μπορούσαμε να προτείνουμε μια λύση υποδεικνύοντας τον αυτοπροσδιορισμό, που αντικαταστάθηκε από τον όρο «πολιτισμός» την περίοδο της ακμής του Διαφωτισμού. Αυτός ήταν φυσικά ο Χριστιανισμός.

Αυτό οδηγεί σε ένα δεύτερο πρόβλημα που πρέπει να λυθεί: Ποια είναι η ακριβής σύνδεση μεταξύ αυτών των δύο αυτοπροσδιορισμών;

Επιπλέον, το θέμα του «άλλου» δεν μπορεί να αφηθεί στο επίπεδο του πολιτιστικού σχετικισμού, προβληματιζόμενοι για την

δυνατότητα να ορίσουμε μια συμπεριφορά ως βάρβαρη χωρίς να λάβουμε υπόψη μας την πιθανότητα στιγματισμού. Αυτό είναι απαράδεκτο για την αξιοπρέπεια του άλλου. Μια προσέγγιση που καθορίζει τον εαυτό ως πολιτισμένο και τον άλλον ως βάρβαρο είναι φυσικά απαράδεκτη. Αλλά σε ένα μετα-επίπεδο, είναι ακριβώς η συμπεριφορά προς τον άλλον που καθιερώνει μια διαφορά μεταξύ πολιτισμένου και βάρβαρου. Ο «βάρβαρος» δεν είναι ο «άλλος», αλλά κάποιος που κακομεταχειρίζεται τον «άλλον», επειδή αυτός είναι ένας «άλλος».

Και τα δύο θέματα, του αυτοκαθορισμού και του ετεροκαθορισμού, μπορούν να επανατοποθετηθούν χρησιμοποιώντας αυτήν ακριβώς την προοπτική. Πάει πολύς καιρός από τότε που οι γλωσσολόγοι έχουν καθορίσει ότι οι μικρές κοινότητες χρησιμοποιούν την ίδια λέξη για να ορίσουν και τον εαυτό τους αλλά και για να προσδιορίσουν ένα ανθρώπινο ον. Γι' αυτούς ο «άλλος», κάποιος που δεν είναι μέλος της τοποφυλής, απλά δεν είναι ένας άνθρωπος. Από αυτή την άποψη, μια κρίσιμη πτυχή της ιστορίας αφορά τον προσδιορισμό και την μεταχείριση ανθρώπινων ομάδων ως «άλλου». Τα θεσμικά βιβλία του Foucault –τόσες πολλές ιστορίες των τεχνικών αποκλεισμού– μπορούν να θεωρηθούν ως πρωταρχικά παραδείγματα αυτού του είδους της έρευνας.

Το τρίτο ζήτημα είναι θέμα ουσίας και αφορά την βασική έννοια του όρου. Αναδεικνύεται σε ένα από τα έργα του Elias: όχι στο γνωστότερο «Civilising Process» (Elias, 1994), αλλά στο άρθρο «Civilization and Violence»¹. Η συγγραφή αυτού του άρθρου απασχόλησε τον Elias τα τελευταία τριάντα χρόνια της ζωής του. Ήταν μια στοχαστική επαναπροσέγγιση του προβληματισμού και όλου του έργου του, και πέτυχε τον στόχο του. Με οποιονδήποτε τρόπο κι αν χρησιμοποιούμε τον όρο «πολιτισμός», αυτός υποδηλώνει την κανονιστική αναχαίτιση της βίας. Ακόμη και στην πιο φορμαλιστική χρήση του όρου, αυτό της εθιμοτυπίας και των λεπτών τρόπων, υπονοεί την μείωση της αγένειας, της επιθετικότητας και, κατά συνέπεια, της βίας.

Σε αυτό το σημείο φαίνεται ότι επανερχόμαστε σε μια βασική προοπτική του Διαφωτισμού. Εντούτοις, υπάρχει ένα όριο εδώ. Η γραμμική λογική της προοπτικής του Διαφωτισμού θα υπονοούσε μια αφετηρία απεριορίστης βίας, πόλεμο όλων εναντίον όλων στην «φυσική κατάσταση», το γνωστό δηλαδή επιχείρημα του Hobbes. Αυτό, εντούτοις, είναι αστήρικτο και ιστορικά, αλλά και στο επίπεδο των ανθρωπολογικών στοιχείων. Ο μύθος του

Hobbes του βίαιου «αγρίου», ακριβώς όπως ο μύθος του Rousseau του «καλού αγρίου», είναι καθαρές μυθιστοριογραφίες, μοντέρνοι μύθοι. Υπάρχουν περισσότερο ειρηνικές κουλτούρες, όπως και υπάρχουν λιγότερο ειρηνικές όσον αφορά την εσωτερική ζωή και συμπεριφορά τους. Το σημείο στο οποίο είναι δυνατό να γίνει μια γενίκευση είναι ο τρόπος συμπεριφοράς προς τους άλλους ή των καθιερωμένων σχέσεων με τους ξένους (Elias και Scotson, 1994).

Ο συνδυασμός των δύο προηγούμενων σημείων κινείται πιο κοντά προς την λύση. Η ιδέα του Hobbes για μια φυσική κατάσταση αποτελεί μια μυθιστοριογραφία όσον αφορά τις απαρχές της ανθρώπινης κοινωνίας, αλλά βασίζεται σε μια γνήσια και βιωματική ιστορική εμπειρία. Είναι η εμπειρία ενός εμφύλιου πολέμου, ο οποίος μπορεί να οριστεί ως μια κατάσταση στην οποία η θεμελιώδης διαφοροποίηση μεταξύ του εσωτερικού μέλους και του εξωτερικού μέλους της ομάδας καταρρίπτεται, και τα μέλη της δικής μας ομάδας μπορούν ξαφνικά να γίνουν εχθροί – μια γενική κατάσταση διάλυσης της τάξης, που οδηγεί σε μια κλιμακούμενη κρίση βίας. Σε αυτόν ακριβώς τον *τύπο* κατάστασης μπορούμε να εμφυτέψουμε την έννοια του πολιτισμού ως την αναχαίτιση της βίας. Ο όρος επομένως έχει μια βασική σχέση με μια χρονική ή δυναμική διάσταση.

Το άρθρο μέχρι τώρα έχει καταλήξει σε δύο ευρήματα. Ουσιαστικά, υποστηρίζει ότι το ουσιαστικό νόημα του πολιτισμού είναι ο περιορισμός της βίας στις διαπροσωπικές σχέσεις. Μεθοδολογικά, η πιο ελπιδοφόρος προσέγγιση φαίνεται να είναι η εννοιολογική σύλληψη και η μελέτη των περιόδων διάλυσης της τάξης και ομαλότητας.

Το ουσιαστικό σημείο υπογραμμίζει εμφαντικά την σημασία της πολιτισμικής ανάλυσης. Λαμβάνοντας υπόψη την καταγεγραμμένη ιστορία της βίας στον 20όν αιώνα, δεν μπορεί να υπάρξει καμία αμφιβολία ότι αυτή η ερώτηση είναι θεμελιώδους σπουδαιότητας για τις κοινωνικές επιστήμες και δεν μπορεί με κανένα τρόπο να περιοριστεί σε μια ιδεολογική έννοια.

Στην πραγματικότητα, βάζοντας τα πράγματα σε μια ευρύτερη προοπτική, μπορεί κάποιος να υποστηρίξει ότι καταγίνεται με δύο βασικές ευρείες προβληματικές κοινωνικής ανάλυσης: την κοινωνικοοικονομική προβληματική των ταξικών σχέσεων ανισότητας και εκμετάλλευσης, και την κοινωνικοπολιτική προβληματική του πολέμου, της βίας, της εξουσίας και της καταπίεσης. Η φιλελεύθερη άποψη του κόσμου είναι βασισμένη στην πεποίθηση ότι με την οικονομική πρόοδο ο πόλεμος απομακρύνεται και η αν-

θρώπινη συνύπαρξη θα βασιστεί στο ειρηνικό και αμοιβαίο συμφέρον του εμπορίου. Η μαρξιστική πεποίθηση επισημαίνει ότι όλα τα προβλήματα προέρχονται από την ιδιοκτησιακή ανισότητα. Κατά συνέπεια, και οι δύο μοιράζονται την πεποίθηση ότι το δεύτερο σύνολο προβλημάτων μπορεί να ενταχθεί στο πρώτο. Τα γεγονότα του 20ού αιώνα και η πραγματικότητα του σύγχρονου κόσμου μας δείχνουν ότι, συμπεριλαμβανόμενης της παγκοσμιοποίησης, το θέμα δεν είναι τόσο απλό.

Στις επόμενες σελίδες το άρθρο αναπτύσσει αρχικά ένα εννοιολογικό πλαίσιο αναφοράς για την μελέτη των καταστάσεων της διάλυσης της τάξης, βασισμένο στις ιδέες του Victor Turner και του René Girard. Κατόπιν προτείνει μια γενεαλογική ερμηνεία της πολιτισμικής διαδικασίας, στηριγμένη στο έργο μιας σειράς μελετητών που εμπνέονται από τον «Νιτσεϊκό» Weber, όπως ο Elias, ο Voegelin και ο Foucault.

Θεωρητικοποιώντας την διάλυση της τάξης

Στην κοινωνικοπολιτική ανάλυση, «η διάλυση της τάξης» συνήθως θεωρητικοποιείται ως η κατάσταση που επικρατεί σε έναν εμφύλιο πόλεμο. Αν και αυτή η προσέγγιση καθιστά σαφή την πιο ασυνήθιστη πτυχή τέτοιων συνθηκών, δηλαδή ότι μεταχειριζόμαστε τα μέλη της δικής μας ομάδας ως εχθρούς, παρουσιάζει σημαντικά προβλήματα. Στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στην προοπτική του Hobbes και –παρόλο που το φαινόμενο πράγματι απεικονίζει την διάλυση της τάξης– δίνει υπερβολική έμφαση στις πράξεις του πολέμου και της βίας, αποσπώντας έτσι την προσοχή από τα θέματα που αφορούν την κατάσταση των μόνιμων αποτελεσμάτων, που αποτελούν τις κεντρικές αναζητήσεις μιας γενεαλογικής ανάλυσης. Σε αυτό το σημείο η πολιτική θεωρία και η κοινωνιολογία μπορούν πράγματι να συμπληρωθούν από μια ανθρωπολογική προοπτική.

Turner και οριακότητα

Η έννοια της «οριακότητας» του Victor Turner (Turner, 1967, 1969, 1992) ερμηνεύεται συνήθως ως μια θεωρητικοποίηση του καρναβαλιού, του εορτασμού των δυνάμεων της ανανέωσης και της αστάθειας των δομών. Εντούτοις, ο όρος αυτός μπορεί να τοποθετηθεί στο

απέναντι άκρο, για την εννοιολογική κατανόηση της αγωνιώδους κατάστασης, κατά την οποία η τάξη της δεδομένης κατάστασης του κόσμου ξαφνικά διαλύεται. Η πρώτη φάση ιεροτελεστιών της μετάβασης –σαν να χρησιμοποιούμε ένα ελεγχόμενο πείραμα– μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να καθορίσει και να διαμορφώσει τα βασικά χαρακτηριστικά μιας πραγματικής κατάστασης διάλυσης της τάξης.

Η τάξη αναστέλλεται στην έναρξη της ιεροτελεστίας από μια χωρική ρύθμιση του χώρου. Αυτοί που παίρνουν μέρος στην ιεροτελεστία αποκλείονται από το χωριό και συνήθως ζουν περιορισμένοι σε μια μικρή καλύβα στην άκρη της τοποφυλετικής επικράτειας. Ακόμη πιο σημαντική είναι ο τροπικότητα του χωρισμού. Εκείνοι που αποκλείονται και που περιορίζονται γίνονται αντικείμενα κακομεταχείρισης από τους χωρικούς, χλευάζονται και λοιδορούνται. Ακόμα κι αν αυτό επιτρέπεται μόνο κατά την διάρκεια των ευδιάκριτων ορίων μιας ιεροτελεστίας, είναι ξεκάθαρα ανεπίτρεπτο και πράγματι μη πολιτισμένο². Από την άλλη πλευρά, μόνο και μόνο η ύπαρξη αυτών των μυστηρίων απειλεί την κοινότητα, μια και η κατάστασή τους τους καθιστά επιρρεπείς στην διάπραξη απαγορευμένων πράξεων. Κατά κάποιο τρόπο οι μυστηριώδεις αντιμετωπίζονται λιγότερο σαν πολεμιστές και περισσότερο σαν «εγκληματίες». Ατομικοποιούνται όχι μόνο με το να είναι περιορισμένοι σε ένα στενόχωρο μέρος, αλλά και στρέφονται εναντίον του εαυτού τους, υφιστάμενοι διάφορες στέρησεις (τροφή, ιματισμός, στέγη, ζευγάρι), που συνδέονται με ασκητικές πρακτικές. Ταυτόχρονα, ερχόμενοι σε αντίθεση με την τοποφυλή τους, αναπτύσσουν μια ισχυρή ομαδικότητα (*communitas*).

Κατά την διάρκεια της τελετής, που κλείνει «την κατάσταση έκτακτης ανάγκης» που διάρκεσε μέρες ή εβδομάδες, τα πράγματα αλλάζουν προς το αντίθετο. Η συμπεριφορά κάθε προσώπου είναι αυστηρά ρυθμισμένη, προκειμένου να ελαχιστοποιηθεί ο κίνδυνος σε μια ενδεχομένως εκρηκτική κατάσταση και η όλη κατάσταση υπάγεται στον έλεγχο του «κυρίου των τελετών». Το τελετουργικό τελειώνει με έναν συλλογικό αναβρασμό γενικού συναισθήματος της κοινότητας, της *communitas*.

Μεταφερόμενοι τώρα από την «εργαστηριακή» περίπτωση στο επίπεδο μιας οριακότητας μεγάλης κλίμακας στον πραγματικό κόσμο, οι επιλογές μειώνονται. Θα περίμενε κάποιος ότι ο τεχνητός καθορισμός του τελετουργικού θα κατέρρεε, ενώ το βασικό σενάριο επαναλαμβάνεται, λόγω μιας αυξανόμενης έντασης των περιβαλλόντων συναισθημάτων. Αυτό σημαίνει, αφ' ενός, ότι η λογική

του αποκλεισμού και της ενοχοποίησης θα τεθεί σε κίνηση, ότι θα υπάρξει μια γενική και παθιασμένη αναζήτηση εκείνων που προκάλεσαν την καταστροφή. Σε αυτή την αναζήτηση ολόκληρη η κοινότητα θα δρα ως μια αδιαφοροποίητη μονάδα, ως ένα πλήθος ή μάλλον ως όχλος, ενώ μοιράζονται ένα έντονο συναίσθημα της *communitas*. Συγχρόνως, η ανάγκη για ηγεσία θα γίνει επίσης αισθητή. Στο σημείο αυτό οι ομοιότητες μεταξύ της οριακότητας του Turner και της ψυχολογίας του πλήθους (Trade, 1969), της θεωρίας των ελίτ και ακόμη και της κοινωνιολογίας του Weber γίνονται προφανείς. Όπως ήταν αναμενόμενο, όλα αυτά τα θεωρητικά πλαίσια εργασίας αναπτύχθηκαν στην «κλασσική περίοδο» της κοινωνιολογίας, στις δεκαετίες πριν από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, ο οποίος έχει περιγραφεί από τον Thomas Mann ως συσσωρευση μιας μεγάλης «οριακής» (liminal) κρίσης (Mann, 1999).

Στο σημείο αυτό οι προτάσεις της ανάλυσης του Turner μπορούν να επιβεβαιωθούν από την προοπτική του René Girard.

Girard και θυσιαστικός μηχανισμός

Ο Girard άρχισε από το αντίθετο άκρο. Με βάση μια στενή ανάγνωση των λόγιων κλασσικών, όπως ο Dostoevsky, ο Flaubert και ο Proust, υποστήριξε ότι η επιθυμία δεν μπορεί να αναχθεί στην διαλεκτική του υποκειμένου και του αντικειμένου, δεδομένου ότι η επιθυμία είναι πάντα η μίμηση της επιθυμίας κάποιου άλλου, και ως εκ τούτου πρέπει να αντικατασταθεί από ένα τρίγωνο μιμητικής επιθυμίας (Girard, 1976). Λόγω του μιμητικού χαρακτήρα της, η επιθυμία μπορεί να ενταθεί και να επεκταθεί πέρα από τα όρια, απειλώντας κατά συνέπεια την ανθρώπινη συνύπαρξη. Η λειτουργία του θεσμικού πλαισίου, η ίδια η ουσία της κοινωνίας, πρέπει να ελέγξει τις δυνάμεις της μιμητικής επιθυμίας.

Σύντομα ο Girard έστρεψε την προσοχή του στις καταστάσεις στις οποίες το πλαίσιο απειλείται (Girard, 1977, 1987, 1989). Αυτό συμβαίνει όταν ένα απρόβλεπτο γεγονός, μια φυσική ή κοινωνική καταστροφή, θέτει την κοινωνία σε κρίση. Υπό τέτοιους εξαιρετικούς όρους το κανονικό θεσμικό πλαίσιο διαλύεται, με συνέπεια μια κατάσταση «δυσδιάκρισης». Τότε η «μιμητική της επιθυμίας» εξαπολύεται με τον βιαιότερο δυνατόν τρόπο³. Η αποκατάσταση της τάξης γίνεται πρωταρχικός στόχος για τον καθένα, αλλά το μόνο που η λογική της ατομικής δράσης κατορθώνει είναι να κλι-

μακώσει την κρίση. Αυτό είναι ταυτόσημο με το κλασσικό δίλημμα της «φυσικής κατάστασης» του Hobbes.

Ο Girard προτείνει μια διαφορετική λύση, βασισμένη σε μια εκτενή μελέτη των μύθων, τόσο των κλασσικών, όσο και των ανθρωπολογικών. Υποστηρίζει ότι ουσιαστικά ολόκληρο το παραδοσιακό υπόβαθρο της ανθρωπότητας, όπως συντηρείται στους μύθους, υποδεικνύει την παρουσία ενός μοναδικού μηχανισμού, που χρησιμοποιείται για να αντιμετωπίσει αυτή την κατάσταση: την αντιστροφή της δυσδιάκρισης με την επιλογή ενός μεμονωμένου ατόμου (ή μιας μικρής ομάδας ατόμων) ως θυσιαστικών αποδιοπομπαίων τράγων (βλ. επίσης Bauman, 2000: 194-8). Αυτοί οι αθώοι άνθρωποι, που κρίνονται ένοχοι για την καταστροφή, απομονώνονται και θανατώνονται⁴. Η πράξη αυτή της συλλογικής βίας πετυχαίνει να ενοποιήσει την κοινότητα ενάντια στα θύματα και φέρνει έτσι ένα τέλος στην μιμητική κρίση. Αυτή την στιγμή μια άλλη μεταμόρφωση λαμβάνει χώρα. Με το θάνατό του ο αποδιοπομπαίος τράγος μετασχηματίζεται από ξένος και εγκληματίας σε λυτρωτή της κοινότητας και μετατρέπεται σε σεβαστό πρόσωπο. Η τάξη αποκαθίσταται έτσι, μέσω της βίας, μέσω της εμφάνισης του ιερού. Σύμφωνα με τον Girard, αυτό αποτελεί την προέλευση όλων των θρησκειών και των κουλτούρων.

Άρα, ο πολιτισμός υποδεικνύει έναν τύπο κοινότητας που δεν βασίζεται πια στον θυσιαστικό μηχανισμό. Αν και ο Girard δε χρησιμοποιεί την λέξη, οι ιδέες του είναι πιο εκπληκτικές από την πιο αφελή έκδοση της Διαφωτιστικής ιδέας της προόδου. Υποστηρίζει ότι το τέλος του θυσιαστικού μηχανισμού είναι η καρδιά της παράδοσης της Βίβλου, που αρχίζει από την ιστορία του Cain και του Abel, μέσω του Αβραάμ και των προφητών (ειδικότερα του υποφέροντος δούλου του Β' βιβλίου του Ησαΐα), φθάνοντας στο αποκορύφωμά του στα Ευαγγέλια. Για τον Girard, η ιστορία του Γολγοθά είναι ο κλασσικός μύθος του αποδιοπομπαίου τράγου –μέχρις ενός σημείου. Μέσω των διδασκαλιών του και του πλήθους που προσέλκυσε ο Ιησούς παρουσιάζεται ως μια απειλή για τις αρχές. Συλλήφθηκε, φυλακίστηκε και δικάστηκε βάσει ψευδών κατηγοριών. Για τους διώκτες του, συμπεριλαμβανομένου του Ρωμαίου διοικητή Πιλάτου, η αθωότητά του ήταν εμφανής. Παρόλα αυτά θεώρησαν την δράση τους νόμιμη, μια και τους ανησυχούσε «η τύχη του έθνους» –η ίδια παλαιά ιστορία του αποκλεισμού και της τελετουργικής θυσίας του αποδιοπομπαίου τράγου.

Η διαφορά, σύμφωνα με τον Girard, έχει να κάνει με την υποδο-

χή της. Μέχρι τα Ευαγγέλια, όλοι οι μύθοι των διωγμών και των αποδιοπομπαίων τράγων, συμπεριλαμβανομένων όλων των μύθων ίδρυσης των ανθρωπίνων πολιτισμών, έγιναν στο παρελθόν αποδεκτοί από την οπτική γωνία των διωκτών. Η απόκρυψη της θυσίας των αθώων ήταν τόσο επιτυχής, που ακόμη και σήμερα αναλογιζόμαστε, συμφωνώντας ή διαφωνώντας με τον Freud, σχετικά με την «αληθινή» έννοια των αμαρτιών του Οιδίποδα, ανίκανοι να αναγνωρίσουμε ότι ήταν ακριβώς ένας μύθος δίωξης και ότι ο Οιδίποδας ήταν απλά αθώος. Οι μαθητές του Ιησού, εντούτοις, με επιμονή διατήρησαν την μνήμη και διέδωσαν στον κόσμο την δική τους εκδοχή της ιστορίας: ο Ιησούς ήταν αθώος. Σε αυτό ακριβώς το σημείο ο Girard εντοπίζει την κοσμοϊστορική διάσπαση της ιστορίας, την απομυθοποίηση του θυσιαστικού μηχανισμού, το τέλος της θρησκείας και του πολιτισμού, το τέλος του κύκλου της «αένας επανάληψης», την ανακάλυψη των «πραγμάτων που κρύβονταν από τότε που δημιουργήθηκε ο κόσμος»⁵, και ως εκ τούτου –χωρίς να χρησιμοποιούμε την ορολογία του Girard– το ξεκίνημα της προόδου της «πολιτισμικής διαδικασίας».

Θεματοποιώντας την πολιτισμική διαδικασία

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να επιστρέψουμε στο εννοιολογικό πλαίσιο που προέρχεται από την δουλειά του Turner, προκειμένου να θεματοποιήσουμε την πολιτισμική διαδικασία. Εκτός από την ποινικοποίηση του αθώου, η μελέτη της οριακότητας δηλώνει ότι οι καταστάσεις της διάλυσης της τάξης περιέχουν τέσσερα κύρια πρόσθετα χαρακτηριστικά: την τελετουργικότητα της συμπεριφοράς, την χρήση των ασκητικών τεχνικών, την ανάπτυξη της αίσθησης της κοινότητας (*communitas*) και την ανάγκη για ηγεσία. Εάν η πολιτισμική διαδικασία είναι εμφυτευμένη σε καταστάσεις διάλυσης της τάξης, τότε πρέπει να βασιστεί σε έναν συνδυασμό αυτών των τεσσάρων στοιχείων.

Αδελφότητα

Καταρχήν πρέπει να αποβάλλουμε ένα από τα τέσσερα (στοιχεία) ως «λανθασμένη ατραπώ»: Αυτό είναι η *communitas* του Turner, η ελπίδα μιας νέας αδελφότητας. Μια νέα αίσθηση της κοινότητας,

ένας ξαφνικός προσδιορισμός του κάθε συμμετέχοντα φαίνεται να αποτελεί μια ενδεχομένως πιθανή και ευπρόσδεκτη εξέλιξη. Επιπλέον, δεδομένου ότι τέτοιου είδους συναισθήματα υποδηλώνονται έντονα σε δύο διαφορετικές φάσεις και ομάδες της «τελετουργικής διαδικασίας», θα φαινόταν λογικό να στηριχθούμε σε αυτό τον μηχανισμό αλληλέγγυου προσδιορισμού. Εντούτοις, ο ιστορικός κατάλογος τέτοιων κλήσεων για αδελφότητα φανερώνει μια σειρά καταστροφών και αποτυχιών, και μια πιο προσεκτική ματιά στην διαδικασία του τελετουργικού αποκαλύπτει αμέσως το γιατί. Η αίσθηση της *communitas* εμφανίζεται είτε μεταξύ των μυομένων στην φάση του αποχωρισμού, ή στην ολότητα του χωριού στην φάση της επανένωσης. Τώρα, στην πρώτη περίπτωση αναπτύσσεται η αίσθηση του αποκλεισμού και της στέρησης, επομένως ο αποχωρισμός ανήκει στην διαδικασία της «ποινικοποίησης». Η δεύτερη περίπτωση είναι επίσης μη πειστική, καθώς η *communitas* της επανένωσης είτε συνοδεύει την λήξη της τελετουργίας –υπονοώντας λοιπόν ότι κάθε πράγμα ήταν συνεχώς υπό αυστηρό έλεγχο– είτε προξενείται από την θυσία του αθώου θύματος. Η *communitas* επομένως εμπλέκεται πλήρως στην διαδικασία της ποινικοποίησης. Δεν παρέχει μια ειρηνική λύση σε μια κρίση.

Θεσμοθέτηση

Αυτό θα υποδείκνυε μια στροφή στον αντίθετο πόλο, την επέκταση της τυπικής τελετουργικής διαδικασίας, ή της πραγμάτωσης του τελετουργικού, της νομιμοποίησης και της θεσμοθέτησης (institutionalization). Η ανάπτυξη του κράτους, όπως αναλύεται από τον Weber, φαίνεται να επιβεβαιώνει αυτή την ερμηνεία. Κάποια σημεία στο έργο του Elias ενισχύουν ακόμη περισσότερο αυτή την άποψη. Η «κοινωνία της Αυλής» θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ελλείπων κρίκος στην διαδικασία της δημιουργίας του κράτους. Η Αυλή, με τις περίπλοκες εθιμοτυπίες και τελετές της, θα εμφανιζόταν ως μια περαιτέρω επέκταση και τυποποίηση της τελετουργίας, μια παράδοξη κατάσταση «μόνιμης οριακότητας» (Szakolczai, 2000a: 222), ένα βήμα προς την εμφάνιση των κρατών.

Εντούτοις, η διαδικασία θεσμοθέτησης είναι ένας μόνον τρόπος κατανόησης, και μάλιστα με σαφείς περιορισμούς. Αν και τα κράτη μονοπωλούν την βία και περιορίζουν έτσι το γεγονός οπουδήποτε αλλού, μπορούν να εντείνουν και να κάνουν κακή χρήση

της δύναμής τους και μέσα και έξω από την επικράτειά τους. Επίσης είναι δυνατόν να διασπαστούν. Το τελετουργικό και η νομιμοποίηση όλων των πτυχών της ζωής λειτουργούν στο μέτρο που η εξουσία του κέντρου, από όπου αυτή η διαδικασία εξαπλώνεται, είναι ασφαλής, και όσον αφορά την φυσική δύναμη, αλλά και την δύναμη των διανοητικών εικόνων. Εντούτοις, όταν αυτή η δύναμη διαλυθεί, όταν τα σαγηνευτικά μάγια λυθούν, η τελετουργική διαδικασία από μόνη της δεν μπορεί να κάνει τίποτα άλλο από το να αναδημιουργήσει πάλι την λογική του τελετουργικού, το οποίο είναι μια επιστροφή στην κατασκευή εγκληματιών και θυμάτων. Η ιστορία των κρατών είναι μια ιστορία άσκοπτης σειράς βίαιων γεγονότων. Στην Νιτσεϊκή ορολογία, το κράτος είναι τοποθετημένο στερεά στην «αέναη επανεμφάνιση» του αυτού. Τόσο η ιστορική κατανόηση, όσο και η ελπίδα της πολιτισμικής διαδικασίας απαιτούν άλλα μέτρα προστασίας.

Ασκητισμός

Οι ασκητικές τεχνικές φαίνεται να σχετίζονται με την αναχαίτιση της βίας. Όλες οι ασκητικές ασκήσεις, ή οι «τεχνικές του εαυτού» (Foucault, 1986), στοχεύουν στον έλεγχο των αυθόρμητων ανεξέλεγκτων δραστηριοτήτων του σώματος, κατά συνέπεια σχετίζονται άμεσα με την αναχαίτιση της βίας. Πράγματι, ο Weber, ο Foucault και ο Elias, μεταξύ άλλων, θεώρησαν, κατ' αυτό τον τρόπο, τον ασκητισμό ως τμήμα της «πολιτισμικής διαδικασίας» ή της «γενεαλογίας της μοντέρνας υποκειμενικότητας». Η διάδοση των ασκητικών τεχνικών αντιστοιχεί επίσης στις μεγάλης κλίμακας περιόδους κρίσης όπως είναι η «Αξονική Εποχή» (Eisenstadt, 1986), η κατάρρευση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (Borkenau, 1981), ή η «παρακμή του Μεσαίωνα» (Huizinga, 1990. Hyma, 1965).

Όμως, οι ασκητικές τεχνικές εμπεριέχουν σοβαρά μειονεκτήματα. Αυτό μπορεί να παρατηρηθεί καλύτερα στην πατρίδα τους, την Ινδία. Δεδομένου ότι η απόδοση τέτοιων τεχνικών απαιτεί ιδιαίτερες δεξιότητες και δύναμη, αναγκαστικά γίνονται το απόθεμα μιας ελίτ «θρησκευτικών αριστοτεχνών». Θα μπορούσαν να εμπνεύσουν δέος με τον τρόπο συμπεριφοράς τους και θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν για την εκπαίδευση των ανώτερων τάξεων, αλλά η ικανότητά τους να παράγουν μια ειρηνική ανανέωση είναι περιορισμένη⁶.

Οι ασκητικές τεχνικές μπορούν επίσης να χρησιμοποιηθούν σε συνδυασμό με τα δύο στοιχεία που συζητήθηκαν μέχρι τώρα. Μπορούν να χρησιμεύσουν ως η βάση μιας νέας αδελφосύνης, όπως επιβεβαιώνεται στα θρησκευτικά δόγματα ή τις μοναστικές κοινότητες. Εντούτοις το πρόβλημα του ελιτισμού παραμένει άλυτο. Μία ασκητική σέκτα, που απλώς βασίζεται αποκλειστικά στον ασκητισμό, δεν θα μετατρεπόταν ποτέ σε μια κατευθυντήρια δύναμη σημαντικών ιστορικών αλλαγών⁷. Είναι αλήθεια ότι ο δυτικός μοναστισμός ανέπτυξε ένα τέτοιο ρεύμα, αλλά βασίστηκε σε στοιχεία που δεν συζητήθηκαν μέχρι στιγμής.

Ένας συνδυασμός των ασκητικών τεχνικών με το κράτος αποδείχθηκε σημαντικός για την ανάπτυξη του νεωτερισμού. Αυτό το γεγονός έχει αναλυθεί από τον Foucault, τον Oestreich και τον Weber υπό τον όρο της «κοινωνικής πειθαρχησης» ή της «πειθαρχημένης κοινωνίας»⁸. Η Αυλή και κατόπιν όλοι οι κρατικοί μηχανισμοί μπορούν να μετατραπούν σε ένα κέντρο, που, σε αντιδιαστολή με τις κοινότητες των «ενάρετων», επεκτείνει με επιτυχία απαραίτητες μορφές συμπεριφοράς, χρησιμοποιώντας τις κατασταλτικές δυνάμεις που παρέχει το κράτος. Το πρόβλημα είναι ότι από μόνος του, το μόνο που θα μπορούσε να καταφέρει αυτός ο μηχανισμός είναι να υπογραμμίσει και να εντείνει τα προβλήματα της κρατικής δύναμης. Το κράτος μπορεί να περιορίσει την χρήση βίας με ορισμένους τρόπους, αλλά μόνο εις βάρος της χρήσης της εξουσίας που χαρακτηρίζει τις δικές του δραστηριότητες. Ακόμη πιο σημαντικό, δεν μπορεί να παράγει την «ανανέωση», δηλαδή δεν κατέχει την δύναμη να βγει από μια μιμητική κρίση. Το κράτος, ο νόμος και η κατάσταση του νόμου μοιράζονται το ίδιο κυκλικό πρόβλημα: Λειτουργούν στο μέτρο που λειτουργούν, αλλά μόλις σταματήσουν να λειτουργούν κατάλληλα, επαναλαμβάνουν τον ίδιο μηχανισμό που όμως ενισχύει την αταξία.

Το τελευταίο διαθέσιμο συστατικό μέρος είναι η «ηγεσία». Αυτό φαίνεται να είναι ο λιγότερο πιθανός υποψήφιος και επίσης ο λιγότερο δημοφιλής σε ένα κλίμα δημοκρατίας. Εάν το πρόβλημα των ασκητικών τεχνικών είναι ο ελιτισμός τους, τότε η εμπιστοσύνη στις αρετές της ηγεσίας θα φαινόταν να θέτει την πολιτισμική διαδικασία στα χέρια μιας ακόμη πιο περιορισμένης ομάδας της «καθεστηκυίας τάξης». Ο Weber, παρ' όλη την σημασία που απέδωσε στην άνοδο του κράτους, στην νομική και οικονομική ορθολογιστική ικανότητα ή στον εσωκοσμικό ασκητισμό σαν πηγή

δύναμης παρείχε έναν κεντρικό ρόλο στο χάρισμα, μια έννοια που συνδέθηκε έντονα με την ηγεσία.

Χάρισμα και παροησία

Το χάρισμα είναι ένας από τους όρους που χρησιμοποιούνται ευρύτατα στην πολιτική κοινωνιολογία. Εντούτοις η συζήτησή της στο παρελθόν έχει συνδεθεί με την δομολειτουργική κοινωνιολογία και την θεσμοθέτηση (Horvath, 2000). Αρχικά ωστόσο, αναπτύχθηκε από τον Weber για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της «ανανέωσης» και της αποκατάστασης της τάξης. Δεδομένου ότι το κεντρικό θέμα αυτού του άρθρου είναι να διερευνήσουμε τις δυνάμεις που θα επέτρεπαν την αποφυγή μιας εντεινόμενης κατάστασης διάλυσης της τάξης και επιστροφής στην βία, χωρίς να χρειάζεται να επιστρέψουμε στην λογική της κατασκευής εγκλημάτων, το χάρισμα έχει ξεχωριστή συνάφεια με αυτό τον σκοπό. Το ερώτημα είναι εάν θα μπορούσαμε να προσθέσουμε κάτι στην οπτική του Weber ξεκινώντας από το υλικό που μας προσφέρει αυτό το άρθρο.

Ο Weber καθορίζει το χάρισμα ως ένα δώρο εξαιρετικών ιδιοτήτων, υιοθετώντας τον όρο από θεολόγους όπως ο Sohm. Και τα δύο μέρη αυτής της έκφρασης είναι κρίσιμα. Το χάρισμα, κεντρικός όρος του Weber, είναι ένα δώρο –έτσι η κοινωνιολογία του Weber, ακριβώς όπως αυτή του Mauss, βασίζεται στην σχέση της δωρεάς. Αλλά η «δωρεά» στον Weber δεν είναι μέρος της ανθρωπινής ανταλλαγής. Έρχεται από το πουθενά. Μεταφορικά ή κυριολεκτικά είναι μια πράξη του Θεού.

Ο Weber, φυσικά, είναι ένας κοινωνιολόγος, όχι θεολόγος, και ως εκ τούτου δίνει έμφαση όχι στην προέλευση του χαρίσματος αλλά στα αποτελέσματά του, στο ότι *αναγνωρίζεται* από άλλους, ότι είναι σε θέση να προσελκύσει ένα κοινό και στην *αποδοχή* του (Pizzorno, 1986, 1991). Η διάδοση του χαρίσματος επομένως χρησιμοποιεί τον ίδιο μηχανισμό με μια κλιμακούμενη κρίση βίας. Βρίσκουμε την ίδια βαθμιαία συγκέντρωση δύναμης όπως σε έναν κυκλώνα, που αρχίζει από ένα απλό γεγονός και φθάνει τελικά να αγκαλιάσει όλες τις εκφάνσεις της ζωής. Για να εξηγήσουμε την εμφάνιση αυτού του «αντικυκλώνα» πρέπει να ερευνήσουμε πιο συστηματικά τα χαρακτηριστικά του χαρίσματος.

Εδώ σκοντάφτουμε επάνω σε έναν άλλο γρίφο, μια άλλη τε-

τριμμένη πτυχή της κοινωνιολογίας του Weber που αγνοήθηκε επιμελώς από τους κοινωνιολόγους. Το αρχικό παράδειγμα του χάρισματος για τον Weber δεν είναι ένας πολιτικός, ούτε ένας κατακτητής, αλλά ένας *προφήτης*. Ολόκληρη η κοινωνιολογία του Weber για την θρησκεία σχετίζεται με την διάδοση των προφητικών (ή σωτηριολογικών) θρησκειών. Το συστηματικό τμήμα του αρχίζει με την τυπολογία του προφήτη εναντίον του ιερέα και του μάγου (Weber, 1978: 439).

Το χάρισμα ως προφητικό δώρο έχει μια ειδική ποιότητα. Ένα δώρο και δίνεται και παραλαμβάνεται. Καθιερώνει μια σχέση αμοιβαιότητας. Ο Mauss και οι μαθητές του, όπως ο Polanyi, δίνουν πράγματι έμφαση στην αμοιβαιότητα. Το χάρισμα ως δώρο, εντούτοις, δεν δίνεται ποτέ (ανθρώπινα) παρό μόνο παραλαμβάνεται. Θέτει έναν αυστηρό μονόδρομο σχέσης με τον Θεό. Ο Weber θίγει αυτό το θέμα αρκετά έντονα, δεδομένου ότι καθορίζει την αντίθετη σχέση, όταν τα ανθρώπινα όντα δεν υποτάσσονται στην παραλαβή του δώρου, αλλά προσπαθούν να επιβάλουν την θέλησή τους ως μαγεία.

Επιπλέον η σχέση της δωρεάς που υπονοείται στο χάρισμα, ή η απλή αποδοχή του οτιδήποτε προέρχεται αφ' υψηλού, μπορεί επίσης να αντιπαραβληθεί με την αντίθετη σχέση της προσφοράς προς την θεότητα ή την θυσία⁹. Το χάρισμα/δωρεά αντιπαρατίθεται λοιπόν διαμετρικά όχι μόνο στην μαγεία / επιβολή, αλλά και στην θυσία/προσφορά. Ενώ αυτό φέρνει ακόμη πιο κοντά την μαγεία και την θυσία, καθιερώνει επίσης μια σχεδόν ηθική επιτακτικότητα της ανθρώπινης *παθητικότητας* όσον αφορά την θεότητα.

Η «δωρεά» που ένας προφήτης λαμβάνει έχει μια ακόμη ιδιαιτερότητα. Η αρχική ελληνική λέξη συνδέεται με την ομορφιά –και υπάρχει πράγματι μια χαρακτηριστικά ελληνική «πολιτική της ομορφιάς» (Meier, 1987). Εντούτοις το χάρισμα των προφητών είναι ένα *μήνυμα*. Κυριολεκτικά «λαμβάνεται». Αυτό καθιερώνει μια συμμετρική σχέση μεταξύ της θεότητας και του προφήτη αφ' ενός, και αφετέρου του προφήτη με τους οπαδούς του. Ο προφήτης λαμβάνει ένα μήνυμα και δημιουργεί μια ομάδα οπαδών, που «λαμβάνουν» αυτή την παράδοση του μηνύματος. Ο προφήτης είναι επομένως ένα ενδιάμεσο πρόσωπο, ένας μεσολαβητής και μια συσκευή αποστολής σημάτων. Οι προφύτες είναι όπως οι δέκτες AM-FM: Είναι σε θέση να λαμβάνουν ορισμένα μηνύματα και να τα διαβιβάζουν στον ευρύ πληθυσμό. Οι προφύτες είναι τα μέσα¹⁰.

Το ερώτημα που τίθεται τώρα αφορά την αξιοπιστία του μηνύ-

ματος. Είναι βεβαίως αλήθεια ότι η συντορπιτική πλειοψηφία (πρακτικά όλοι εκτός από έναν –έτσι έχουμε πάλι την ακριβή αντιστροφή του μηχανισμού της θυσίας) δεν είναι ικανοί να λάβουν το μήνυμα. Αλλά πώς μπορεί ο προφήτης να πείσει άλλους για την αυθεντικότητα του ληφθέντος μηνύματος;

Ο απλός τρόπος είναι να ελέγξουμε την αξιοπιστία του. Αυτό εντούτοις δεν είναι τόσο εύκολο. Τα περισσότερα «αληθινά μηνύματα» αφορούν σαφείς δηλώσεις του γεγονότος. Ένα αληθινά προφητικό μήνυμα, εντούτοις, πρέπει να περιέχει κάτι εξαιρετικό. Μια εμφανής δυνατότητα προκύπτει όταν το μήνυμα αφορά το μέλλον. Το κεντρικό χαρακτηριστικό «των παραδοσιακών» τύπων των προφητικών μηνυμάτων –χρησμών, μαντείων, οιονοσκοπήσεων– ήταν ότι στην πραγματικότητα περιείχαν μια πρόβλεψη¹¹.

Υπάρχουν εντούτοις δύο σημαντικά προβλήματα με τέτοιες προβλέψεις. Ο κύκλος που μπορεί να επηρεαστεί από το αληθινό περιεχόμενο ενός τέτοιου μηνύματος είναι περιορισμένος. Μπορεί μόνο να απευθυνθεί σε εκείνους που είναι παρόντες, τόσο την στιγμή που εκστομίζεται το μήνυμα, όσο και την στιγμή της επαλήθευσης. Εκείνοι στους οποίους διαδίδεται το μήνυμα δεν έχουν την δυνατότητα να επαληθεύσουν την αλληλουχία. Όλα εξαρτώνται από την αξιοπιστία των αυτοπτών μαρτύρων. Επιπλέον, η πρόβλεψη του μέλλοντος ως αυτοσκοπός ανήκει στον κύκλο της μαγείας και της θυσίας. Ο χρησμός –είτε αυτός είναι ένας Ετρούσκος ιεροσκόπος, ένας Κέλτης ιερέας, ή ένας Ζαμπιανός μάντης– αναγκάζει τους θεούς να αποκαλύψουν μια αλήθεια για το μέλλον και το κάνει αυτό προσφέροντας ένα ζώο προς θυσία (για να μην αναφέρω έναν άνθρωπο), και χρησιμοποιεί ακόμη και τα υπολείμματα της θυσίας για να διαβάσει το μέλλον. Παρόλα αυτά, όπως ο Zeitlin (1984) υποστηρίζει λεπτομερώς, οι μεγάλοι Εβραίοι προφύτες δεν ήταν οιονοσκόποι. Δεν «προέβλεπαν» το μέλλον, αλλά μάλλον υποστήριζαν ότι η ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων επιβεβαίωσε –αρνητικά– την αναπόφευκτη έκβαση των γεγονότων. Μάλιστα επισήμαιναν ότι οι αντίπαλοί τους ήταν αυτοί που συμπεριφέρονταν ως μάντεις –προσπαθώντας να επιβάλουν στον Θεό την ίδια την υπόσχεσή του δημιουργώντας περαιτέρω υπερβολικές προσδοκίες– και επομένως ήταν ψεύτικοι προφύτες.

Κατά συνέπεια, η έμφαση μετατοπίζεται από την φύση του μηνύματος στις ικανότητες του αγγελιαφόρου. Αυτό αποτελεί μια δεύτερη μετατόπιση, δεδομένου ότι έχουμε ήδη μετατοπίσει την θεολογική έμφαση – η φύση του Θεού, ή η πηγή του μηνύματος – στην

υποδοχή του μηνύματος. Ο αγγελιαφόρος είναι αξιόπιστος χάρη στις ιδιότητές του και μάλιστα λόγω της *αξιοπιστίας* του χαρακτήρα του.

Εδώ μπορούμε να εισάγουμε ένα ακόμη βασικό σημείο της τυπολογίας του Weber, την διάκριση μεταξύ του ηθικού και του υποδειγματικού προφήτη. Ο ηθικός προφήτης, αυτός στον οποίο αναφερθήκαμε μέχρι τώρα, εξετάζει τον εαυτό του ως εργαλείο του Θεού και εκδίδει εντολές ως αφηρημένα καθήκοντα –αν και ο Weber απαριθμεί ως τους σαφέστερους κλασσικούς τύπους προφήτη τον Μωάμεθ και τον Ζωροάστρη, και όχι τους κλασσικούς Εβραίους προφήτες (Weber, 1978: 447). Ο υποδειγματικός προφήτης εντούτοις, που αντιπροσωπεύεται καθαρότερα από τον Βούδα, δεν θεωρεί ότι ακολουθεί μια θεϊκή αποστολή, αλλά αντίθετα «με το προσωπικό του παράδειγμα καταδεικνύει σε άλλους τον δρόμο της θρησκευτικής σωτηρίας» (Weber, 1978: 447).

Η τυπολογία του Weber στρέφει την προσοχή μας στις δύο πλευρές της προφητείας. Εντούτοις η διάκριση είναι σχετική (Weber, 1978: 450), θέμα επικράτησης του ενός ή του άλλου χαρακτήρα, και όχι αποκλειστικότητας. Κάθε ηθικός προφήτης για να πείσει πρέπει να συμπεριφέρεται αληθινά, και κάποιος υποδειγματικός προφήτης πρέπει να έχει κάποιο μήνυμα, διαφορετικά η γοητεία του είναι περιορισμένη. Η ερώτηση τώρα είναι η κατάλληλη σχέση μεταξύ της αλήθειας του μηνύματος και της αξιοπιστίας της συμπεριφοράς. Το ζήτημα εδώ είναι μια ορισμένη ποιότητα του ομιλητή που ασκεί κάποιου είδους γοητεία στο ακροατήριο, όχι με κάποια εκτελούμενα «μαγικά τεχνάσματα», αλλά αντίθετα μέσω της καθαρής δύναμης της προσωπικής πεποίθησής του στην αλήθεια. Αυτή η ποιότητα έγινε αντιληπτή από τον Foucault στις τελευταίες δύο σειρές μαθημάτων του στο Κολέγιο της Γαλλίας χρησιμοποιώντας τον όρο «παρρησία». Η παρρησία είναι η θαρραλέα και ειλικρινής αφήγηση της αλήθειας. Αφενός υπονοεί την προσωπική πεποίθηση και αφετέρου την ανάληψη των κινδύνων. Ένας «παρρησιαστής» μπορεί να αναγνωριστεί από την ενότητα και την αρμονία της ζωής - συμπεριφοράς και της ομιλίας του, του *βίου* και του *λόγου* του (Szakolczai, 1998: 179-86).

Για τον Foucault ο Σωκράτης ήταν ο κατ' εξοχήν παρρησιαστής. Με την ανάλυσή του ο Foucault εκπλήρωσε αυτό που ο Weber είχε ορίσει ως έναν μείζονα στόχο, αλλά που στην πραγματικότητα ποτέ δεν εκπληρώθηκε – την ανάγκη να συζητηθεί η κοσμική φιλοσοφία «ως πολύ σημαντικό συστατικό στοιχείο της

θησκειυτικής εξέλιξης», και για «να εξετάσει από πιο κοντά την αμοιβαία σχέση των ιερέων, των προφητών και των μη ιερέων» (Weber, 1978: 451). Το παράδειγμα του Σωκράτη είναι επίσης σπουδαίο –πέρα από το γεγονός ότι αποτελεί την πηγή της παράδοσης της ηθικής μας φιλοσοφίας– εξαιτίας της τροπικότητάς του. Ο Foucault δίνει έμφαση στην ενότητα της διαβίωσης και του δημόσιου λόγου, αλλά ο Σωκράτης όχι μόνο έζησε, αλλά *πέθανε* επίσης με βάση τα λεγόμενά του. Αυτή η πτυχή του βίου του ήταν η πιο σημαντική όσον αφορά τους οπαδούς του. Ο Πλάτωνας έγινε φιλόσοφος βάσει της εμπειρίας του θανάτου του Σωκράτη και όχι της ζωής του. Επιπλέον ο Σωκράτης καταδικάστηκε σε θάνατο μέσω των πιο ιερών θεσμών μας – της δημοκρατικής συνέλευσης και του κράτους δικαίου. Αυτό το γεγονός ανάγκασε πολλούς υπερασπιστές της δημοκρατίας, από τον Renan μέχρι τον I. F. Stone, να συμφωνήσουν με την απόφαση. Έπρεπε να ξέρουν ότι το επιχείρημά τους ήταν παράλογο, αλλά δε μπορούσαν να ξεφύγουν από την λογική τους. Δε συνειδητοποίησαν ότι η δίκη αντιπροσώπευε το μετασχηματισμό της δημοκρατικής διαδικασίας σε ένα διώκοντα όχλο και ότι δεν υπάρχει *τίποτε* έμφυτο στους πολιτικούς θεσμούς και τους νομικούς μηχανισμούς που θα μπορούσαν να αποτρέψουν τον μετασχηματισμό του δήμου σε όχλο. Τα διάφορα ολοκληρωτικά και αυταρχικά καθεστώτα του 20ού αιώνα παρουσιάζουν πολλές τέτοιες περιπτώσεις μάλλον ομαλών και ανεπαίσθητων μεταμορφώσεων της θεσμικής τάξης. Η πολιτισμική διαδικασία, εφόσον ανατίθεται μόνο σε τυπικές και θεσμικές νομικές αρχές, θα απειλείται για πάντα.

Ο Σωκράτης λοιπόν, στην ζωή και στον θάνατο, μετέφερε το μήνυμα, εναντίον της δημοκρατικής Αθήνας, της αποκάλυψης του διώκοντος όχλου. Επίσης, αυτό το μήνυμα επικεντρώθηκε σε έναν συνδυασμό βασικών αξιών που ήδη έχουμε προσδιορίσει –την παρηρησία ως συστατικό του χαρίσματος, και την φροντίδα για τον εαυτό ως σκεπτικό των τεχνικών του εαυτού. Εντούτοις ο Σωκράτης δεν μπορούσε να δημιουργήσει ένα κίνημα πέρα από τις φιλοσοφικές σχολές μιας αριστοκρατικής ελίτ, και μια μάλλον μάταιη προσπάθεια να πείσει τους τύραννους και τους αυτοκράτορες να γίνουν καλοί και ηθικοί κυβερνήτες.

Είναι εδώ που πρέπει να κάνουμε ένα περαιτέρω βήμα, ωθώντας τον Weber και τον Foucault εκεί που δεν ήθελαν να πάνε, και που λίγοι κοινωνικοί επιστήμονες διακινδύνευσαν να εισέλθουν (ο Girard, και σε κάποιο βαθμό ο Voegelin είναι οι εξαιρέσεις). Η

μορφή του Ιησού είναι η αποφασιστική κρίσιμη καμπή στην γραμμική ανάπτυξης που σκιαγραφήσαμε στις προηγούμενες παραγράφους, συνδέοντας τις τροχιές των ηθικών και των υποδειγματικών προφητειών, και πετυχαίνοντας το ξεγύμνωμα του θυσιαστικού μηχανισμού. Από αυτή την άποψη ο Nietzsche είχε δίκιο: Ο Χριστιανισμός πράγματι αντιπροσώπευε μια ανατίμηση των αξιών. Ο Σωκράτης ήταν στενά συνδεδεμένος με αυτή την διαδικασία και ο Χριστιανισμός μπορεί πράγματι να θεωρηθεί ως «ο Πλατωνισμός για “τον λαό”» (Nietzsche, 1966: 3). Και υπάρχει μια αυστηρή συνέχεια μεταξύ του Ιουδαϊσμού και του Χριστιανισμού. Έκανε λάθος μόνο στο βασικό σημείο: Αυτή η ανατίμηση των αξιών δεν ήταν μια νίκη της έμμεσης προσβολής, αλλά μια νίκη *πάνω* στον θυσιαστικό μηχανισμό.

Οι ομοιότητες μεταξύ των βίων και των διδαγμάτων του Ιησού και του Σωκράτη είναι πολλαπλές και γνωστές. Το βασικό ζήτημα εντούτοις αφορά τις ομοιότητες και τις διαφορές του *θανάτου* τους και τις συνέπειές του. Ο θάνατός τους εξέθεσε τους πιο ιερούς θεσμούς και τις οντότητες των δικών τους και των δικών μας χρόνων: πρώτον την δημοκρατική συνέλευση και την νομική διαδικασία, και δεύτερον, τους ανθρώπους και τους καθιερωμένους ηγέτες τους. Την στιγμή της καταδικαστικής ετυμηγορίας τους και οι δύο λαοί μετατράπηκαν σε ένα διώκων πλήθος.

Ο Σωκράτης και ο Ιησούς διαδραματίζουν έναν θεμελιώδη ρόλο στην πολιτισμική διαδικασία, επειδή αντίθετα από άλλους ιδρυτές θρησκειών ή φιλοσοφιών υποστήριξαν και τόνισαν το μήνυμά τους όχι μόνο με την ζωή τους και με τον βίαιο θάνατό τους, αλλά και γιατί, σε αντίθεση με άλλα αθώα θύματα του διώκοντος πλήθους, είχαν μαθητές που ήταν πεπεισμένοι για την αθωότητά τους, και που κατόρθωσαν να διατηρήσουν την παράδοση αυτού του μηνύματος. Εντούτοις, ενώ η φιλοσοφία του Σωκράτη παρέμεινε το χόμπι μιας διανοητικής ελίτ και παρέμενε ουσιαστικά αδρανής για πολλούς αιώνες, ο Χριστιανισμός, που ακόμη χρησιμοποιεί την γλώσσα του Nietzsche, «*κατέκτησε τον πλανήτη*» (Nietzsche, 1967: 117).

Γιατί συνέβη αυτό; Σύμφωνα με τον Girard, οφειλόταν στην καθαρή δύναμη του μηνύματος. Τα Ευαγγέλια περιέχουν μια αποκάλυψη που μπορεί να δικαιολογηθεί με τις ακριβέστερες μεθόδους των κοινωνικών επιστημών: την αποκάλυψη της λειτουργίας του θυσιαστικού μηχανισμού. Ο Girard αντιλαμβάνεται μια άμεση συνοχή μεταξύ του Χριστιανισμού και του κοσμικού φιλελεύθερου

δημοκρατικού ανθρωπισμού. Μόλις εκτεθεί ο θυσιαστικός μηχανισμός, γίνεται αδύνατο να διεξαχθεί με έναν νόμιμο τρόπο, και τελικά οποιαδήποτε πράξη βίας τίθεται υπό αμφισβήτηση. Αυτή είναι η διαδικασία που βλέπουμε να κλιμακώνεται σήμερα (όχι χωρίς υπερβολές) στην έκθεση της βίας ενάντια στις συζύγους και τους συζύγους, ενάντια στα παιδιά, ακόμη και ενάντια στα ζώα. Στο άλλο άκρο, θεωρείται προβληματική η ανάρμοστη συμπεριφορά όχι μόνο προς τους αθώους αλλά και προς τους ενόχους.

Παρόλο που αυτή η πρόταση συνδέεται έντονα με το κείμενο των Ευαγγελίων, αποτυγχάνει να εξηγήσει την έλξη που και σήμερα ασκεί το μήνυμα. Ο Girard υποστηρίζει ότι ο Χριστιανισμός δεν ήταν μια θρησκεία, παρόλο που εν γένει θεωρήθηκε ότι είναι μία θρησκεία¹². Πιστεύει ότι εξέθεσε τον θυσιαστικό μηχανισμό, παρόλο που η επίσημη ερμηνεία του σταυρού ως θυσίας υπογραμμίζει την συνέχεια με το ιερό. Στην ανάγνωση του Girard οι χριστιανοί μετατρέπονται σε πολλούς M. Jourdain του Μολιέρου («Le Bourgeois Gentilhomme»): εξασκούν χωρίς να το γνωρίζουν. Επομένως η εξάλειψη του θυσιαστικού μηχανισμού δε θα μπορούσε να είναι η ρητή κατευθυντήρια δύναμη της επιτυχίας του Χριστιανισμού.

Φθάνουμε τώρα στο ύστατο σημείο της διαφοράς μεταξύ του Σωκράτη και του Ιησού. Σε αντίθεση με τον Σωκράτη, ο Ιησούς αναστήθηκε την τρίτη ημέρα –τουλάχιστον έτσι μας λένε. Εδώ επιστρέφουμε στο αυτό πρόβλημα, της αξιοπιστίας αυτού του μηνύματος –την *αποτελεσματική* αξιοπιστία των Αποστόλων, καθώς ζούμε στον διαμορφωμένο από αυτούς κόσμο– και συναντούμε το ίδιο σύνολο ανησυχιών στις Πράξεις των Αποστόλων: το χάρισμα ως εξαιρετικό δώρο του λόγου, η παρηγορία ως ειλικρινής αφήγηση της αλήθειας και το μαρτύριο ως βεβαίωση της αλήθειας.

Δε χρειάζεται, εντούτοις, να ακολουθήσουμε περαιτέρω την ιστορία εδώ, καθώς η αποφασιστική στιγμή της πολιτισμικής διαδικασίας έχει πια προσδιοριστεί, χρησιμοποιώντας την ακριβή μεθοδολογία του Weber. Στην «Προτεσταντική Ηθική», ο Weber ενδιαφέρθηκε για τον προσδιορισμό της στιγμής και της δύναμης του αποφασιστικού βήματος προς τον καπιταλισμό, και το εντοπίζει στον ενδοκοσμικό ασκητισμό των προτεσταντικών σεκτών του 17ου αιώνα. Ομοίως, έχοντας εντοπίσει τον ουσιαστικό πυρήνα του πολιτισμού στην έκθεση και την εξάλειψη του θυσιαστικού μηχανισμού, έχουμε προσδιορίσει την στιγμή και την δύναμη του αποφασιστικού βήματος προς την πολιτισμική διαδικασία στο έρ-

γο των πρώτων Πατέρων της Εκκλησίας. Ό,τι απομένει είναι η διάδοση του μηνύματος, όχι με την λογική κατανόησή του, αλλά μέσω της θεμελιώδους αρχής της μίμησης (Tarde, 1969).

Κατά συνέπεια η παγκοσμιοποίηση έχει δύο κατευθυντήριες δυνάμεις. Και οι δύο συσχετίζονται όχι με την Δύση αλλά με τον Χριστιανισμό: στην προτεσταντική ηθική που εξαπολύει το «πνεύμα» του καπιταλισμού, και στην ιστορία του Ευαγγελίου, την κατευθυντήρια δύναμη της πολιτισμικής διαδικασίας. Και οι δύο αντιπροσωπεύουν το αποκορύφωμα ενός τεράστιου αριθμού διανοητικών, ηθικών και πνευματικών νημάτων που έχουν την απαρχή τους στην «Αξονική Εποχή», αλλά και πέρα από αυτήν. Αλλά αυτές είναι υπεύθυνες για την κρίσιμη ριζική εξέλιξη, για το καλύτερο ή το χειρότερο.

Αντί μιας «σύγκρουσης των πολιτισμών», το βασικό ζήτημα μπορεί να είναι η σχέση μεταξύ αυτών των δύο δυνάμεων της παγκοσμιοποίησης.

Τελικές παρατηρήσεις

Αυτό το άρθρο υποστηρίζει ότι ο όρος «πολιτισμός» εμπεριέχει ένα ουσιαστικό νόημα, και αυτό είναι η αναχαίτιση και η ενδεχόμενη απαλοιφή της βίας από τις ανθρώπινες σχέσεις. Πιο συγκεκριμένα, αν και η βία μέσα σε μια ομάδα ελέγχεται σε κάθε κουλτούρα, ο πολιτισμός υπονοεί μια επέκταση της μη-βίας και προς τους ξένους, και ως εκ τούτου κάποιο βαθμό παγκοσμιότητας. Μελετώντας την διαδικασία του πολιτισμού ως περιορισμού της βίας, εντοπίσαμε μια κρίσιμη στιγμή, την κατάσταση διάλυσης της τάξης, όταν τα σύνορα μεταξύ των μελών της ομάδας και των ξένων εξουδετερώνονται με μια κλιμάκωση της βίας, που επιφέρει μια αυξημένη ανησυχία για τον έλεγχό της. Σε τέτοιες καταστάσεις μη-διαφοροποίησης, η λύση που δόθηκε από τις ανθρώπινες κουλτούρες ήταν ο θυσιαστικός μηχανισμός ή η ενοχοποίηση των αθώων, με την δημιουργία μιας νέας διαχωριστικής γραμμής μεταξύ της κοινότητας στο σύνολό της και μιας ομάδας ατόμων ως αποδιοπομπαίων τράγων, που ορίζονταν έτσι όπως έχει διατηρηθεί και διαιωνιστεί στις τελετουργίες και τους μύθους. Η αποφασιστική και αποτελεσματική έκθεση και απομυθοποίηση του θυσιαστικού μηχανισμού περιλαμβάνεται στους βασικούς διάλογους του Πλάτωνα και τα Ευαγγέλια.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο μπορούμε να επιστρέψουμε για να δώσουμε μια ερμηνεία στον χρόνο και στον τόπο όπου ο όρος πολιτισμός προέκυψε σαν μια προσπάθεια αυτοκατανόησης. Ο γαλλικός Διαφωτισμός στο μέσο του 18ου αιώνα ήταν ακριβώς η στιγμή του «μεταχριστιανισμού», από την άποψη του διαχωρισμού του μηνύματος και του αγγελιαφόρου. Αυτό σήμανε δύο πράγματα. Αφενός το μήνυμα έγινε όλο και περισσότερο περίτεχνο, συστηματοποιημένο και εξορθολογισμένο. Αυτό οδήγησε, λόγω των περιστάσεων, στην επέκταση του όρου σε όλες τις μεγάλες οντότητες, την εμφάνιση μιας θεσμικής ή μακρο-αίσθησης ανεξαρτήτως του αρχικού ουσιαδούς πυρήνα του. Από την άλλη, αυτή η διαδικασία εναντιώθηκε στον αποστολέα του μηνύματος, τον Χριστιανισμό. Με αυτό τον τρόπο μια θεμελιώδης παρανόηση του εαυτού μας εγκαταστάθηκε στην καρδιά της αυτο-κατανόησης του σύγχρονου κόσμου μας, όπως ο Διαφωτισμός συχνά και ορθώς ερμηνεύεται (πάλι για το καλύτερο ή το χειρότερο). Αυτό επρόκειτο να έχει, και πράγματι έχει, τραγικές συνέπειες, δεδομένου ότι οποιοδήποτε ρητά αντιχριστιανικό δόγμα ήταν αναγκασμένο να υποστηρίξει την ενεργοποίηση και την επανακινητοποίηση του θυσιαστικού μηχανισμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Elias ξεκίνησε να γράφει αυτό το δοκίμιο κατά την διάρκεια της δίκης του Eichmann το 1961 - έγραψε πολλές δημόσιες παραλλαγές του και εν τέλει δημοσιεύθηκε ως κεφάλαιο στο «The Germans» (Elias, 1996).
2. Όποιος αντιτίθεται σε αυτή την έκφραση θα έπρεπε να αναλογισθεί εάν θα ήθελε εθελοντικά να συμμετέχει στην τελετή του Naven, όπως αυτή περιγράφεται από τον Bateson (1958). Στις σύγχρονες κοινωνίες, οι κολεγιακές αδελφότητες αποτελούν απομίμηση τέτοιων καταστάσεων. Είναι σημαντικό ότι οι αδελφότητες ήταν πολύ δημοφιλείς στην αυτοκρατορική Γερμανία του Γουλιέλμου, ενώ σήμερα αποτελούν χαρακτηριστικό στοιχείο της αμερικανικής ακαδημαϊκής ζωής.
3. «Απο-διαφοροποίηση» και «τρίγωνο της μιμητικής επιθυμίας» αποτελούν τεχνικούς όρους του λεξιλογίου του Girard. Ο πρώτος όρος έχει παρόμοιο νόημα με τον όρο «οριακότητα» του Turner και συλλαμβάνει την κατάσταση –που οδηγεί στην βία του όχλου–, όπου το πρότερο σύστημα κοινωνικής διαφοροποίησης στο οποίο στηρίζεται η τάξη, διαλύεται (Βλέπε Girard, 1977, 1989). Ο δεύτερος εμπεριέχει την

θεωρητικοποίηση της επιθυμίας κατά το Girard. Σύμφωνα με αυτό, και σε αντίθεση με τον Freud, η επιθυμία δεν προκαλείται από τα χαρακτηριστικά ενός προσώπου ως ενός επιθυμητού αντικειμένου, αλλά αναδύεται ως μίμηση μιας προϋπάρχουσας επιθυμίας ενός άλλου προσώπου ως «υποκειμένου» (βλέπε ιδιαίτερα Girard, 1976).

4. Με άλλα λόγια του συμπεριφέρονται σαν να ήταν «εγκληματίας». Κατ' αυτό τον τρόπο ο Girard ανακαλύπτει στην καρδιά των μύθων και των τελετών του ακριβώς τον ίδιο μηχανισμό «εγκληματικοποίησης» που ανακάλυψε ο Turner.
5. Αυτό αποτελεί εδάφιο από το Ευαγγέλιο του Ματθαίου (13:35), που χρησιμοποιήθηκε από τον Girard ως ο τίτλος ενός από τα βασικά βιβλία του. Ακόμα είναι ενδιαφέρον ότι τα Ευαγγέλια δημιουργούν μια ταύτιση ανάμεσα στους αποδιοπομπαίους τράγους και τους προφήτες στο ίδιο εδάφιο, όταν υποστηρίζουν ότι το αθώο αίμα των προφητών έχει συντηρήσει αυτό τον κόσμο από την εποχή της δημιουργίας του (Λουκάς 11:50-1). Βλέπε ακόμα Mittendorfer (2000:21), του οποίου η εργασία χρησιμοποιήθηκε ως πηγή αναφοράς γι' αυτό τον τομέα.
6. Σε αυτό το σημείο πρέπει να δείξουμε περισσότερη προσοχή σε μια ιδιαίτερη ασκητική τεχνική, την ανάπτυξη της δύναμης της αφηρημένης λογικής, ιδιαίτερα σε συσχέτιση με την διάσταση της γνώσης –μια άλλη σημαντική τροπικότητα της οριακότητας. Αυτό θα μπορούσε να μας οδηγήσει στο θέμα της σωτηρίας μέσω της γνώσης ή του Γνωστικισμού όπως αναλύεται από τον Voegelin (1952, 1974).
7. Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε Goldman (1992).
8. Βλέπε επίσης Gordon (1991), O' Neill (1985) και Pasquino (1986).
9. Καθώς η θυσία συσχετίζεται έντονα με το *sacra*, ή το ιερό, που χρησιμοποιείται από τον Girard ή τον Agamben, μια άλλη λεκτική συσχέτιση είναι το «αφιέρωμα» (δες για παράδειγμα την γερμανική λέξη *Opfer*).
10. Εάν ο σύγχρονος κόσμος της παγκοσμιοποίησης φαίνεται να είναι διαμορφωμένος από τα ΜΜΕ και τα μηνύματά τους, δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι τις τελευταίες τρεις χιλιετίες ο κόσμος διαμορφώθηκε αποφασιστικά από τους προφήτες και το μήνυμά τους.
11. Ως εκ τούτου ο όρος «παραδοσιακός» έχει ένα ξεκαθαρό περιεχόμενο, παρ' όλο που αυτό δεν είναι προ-μοντερνικό αλλά προ-προφητικό.
12. Αυτό αποτελεί ένα σημαντικό θέμα για τον Voegelin (δες για παράδειγμα Voegelin, 1974: 44). Αλλά ενώ ο Voegelin δίνει έμφαση στην διαφορά ανάμεσα σε δογματικές και σε υπαρξιακές απόψεις, η επιχειρηματολογία του Girard ερμηνεύει την ετυμολογική προέλευση. Η ρίζα της λέξης «θρησκεία» (religion) είναι *religare* ή επανασύνδεση –περιγράφοντας το αποτέλεσμα του θυσιαστικού μηχανισμού.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bateson, G. (1958) *Naven*. Stanford: Stanford University Press. (Originally published 1936).
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Borkenau, F. (1981) *End and Beginning: On the Generations of Cultures and the Origins of the West*, ed. R. Lowenthal. New York: Columbia University Press.
- Eisenstadt, S. N., ed. (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*. Albany: SUNY Press.
- Elias, N. (1983) *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell. (Originally published 1969).
- Elias, N. (1994) *The Civilising Process*. Oxford: Basil Blackwell. (Originally published 1938-9).
- Elias, N. (1996) *The Germans*. Cambridge: Polity Press. (Originally published 1991).
- Elias, N. and Scotson, J. L. (1994) *The Established and the Outsiders*. Cambridge: Polity Press. (Originally published 1965).
- Foucault, M. (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard. (Originally published 1961).
- Foucault, M. (1975) *The Birth of the Clinic*. New York: Vintage. (Originally published 1963).
- Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish*. New York: Vintage. (Originally published 1975).
- Foucault, M. (1986) *The Use of Pleasure*. New York: Vintage. (Originally published 1984).
- Girard, R. (1976) *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. (Originally published 1961).
- Girard, R. (1977) *Violence and the Sacred*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press. (Originally published 1972).
- Girard, R. (1987) *Things Hidden since the Foundation of the World*. London: Athlone. (Originally published 1978).
- Girard, R. (1989) *The Scapegoat*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press. (Originally published 1982).
- Goldman, H. (1992) *Politics, Death and the Devil: Self and Power in Max Weber and Thomas Mann*. Berkeley: University of California Press.
- Gordon, C. (1991) «Governmental Rationality: An Introduction», in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, pp. 1-51. London: Harvester Wheatsheaf.

- Horvath, A. (2000) «The Nature of the Trickster's Game: An Interpretive Understanding of Communism», PhD thesis, European University Institute, Florence.
- Huizinga, J. (1990) *The Waning of the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin. (Originally published 1924).
- Hyma, A. (1965) *The Christian Renaissance*. Hamden, CT: Archon Books. (Originally published 1924).
- Koselleck, R. (1985) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Mann, T. (1999) *The Magic Mountain*. London: Vintage. (Originally published 1924).
- Meier, C. (1987) *La Politique et la grace: anthropologie politique de la beauté grecque*. Paris: Seuil.
- Mittendorfer, K. (2000) «Mimesis, Christian Spirituality and Modernity», PhD thesis, European University Institute, Florence.
- Nietzsche, F. (1966) *Beyond Good and Evil*. New York: Vintage.
- Nietzsche, F. (1967) *On the Genealogy of Morals*. New York: Vintage.
- Oestreich, G. (1982) *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, J. (1985) «The Disciplinary Society: From Weber to Foucault», *British Journal of Sociology* 37(1): 42-60.
- Pasquino, P. (1986) «Michel Foucault 1926-84: The Will to Knowledge», *Economy and Society* 15(1): 97-101.
- Pizzorno, A. (1986) «Some Other Kinds of Otherness: A Critique of "Rational Choice" Theories», in A. Foxley, M. S. McPherson and G. O'Donnell (eds) *Development, Democracy and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O. Hirschman*, pp. 355-73. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Pizzorno, A. (1991) «On the Individualistic Theory of Social Order», in P. Bourdieu and J. S. Coleman (eds) *Social Theory for a Changing Society*. Boulder, CO: Westview Press.
- Szakolczai, A. (1998) *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*. London: Routledge.
- Szakolczai, A. (2000a) *Reflexive Historical Sociology*. London: Routledge.
- Szakolczai, A. (2000b) «Norbert Elias and Franz Borkenau: Intertwined Life-Works», *Theory, Culture & Society* 17 (2): 45-69.
- Tarde, G. (1969) *On Communication and Social Influence*, ed. Terry N. Clark. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Turner, V. (1967) «Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*», in *The Forest of Symbols*. New York: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process*. Chicago, IL: Aldine.
- Turner, V. (1992) «Morality and Liminality», in *Blazing the Trail; Way*

- Marks in the Exploration of Symbols*. Tucson: University of Arizona Press.
- Turner, V. and Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage*. Chicago, IL: University of Chicago Press. (Originally published 1909).
- Voegelin, E. (1952) *The New Science of Politics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1974) *The Ecumenic Age, Vol. 4, Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Weber, M. (1952) *Ancient Judaism*. New York: The Free Press. (Originally published 1921).
- Weber, M. (1976) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen and Unwin. (Originally published 1904-5).
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press. (Originally published 1921-2).
- Zeitlin, I. M. (1984) *Ancient Judaism*. Cambridge: Polity Press.
-

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Arpad Szakolczai σπούδασε στο Πανεπιστήμιο της Βουδαπέστης και έλαβε το Διδακτορικό του Δίπλωμα στο Πανεπιστήμιο του Τέξας στο Austin. Στα αγγλικά δημοσίευσε: *The Dissolution of Communist Power: «The Case of Hungary»* (Λονδίνο: Routledge, 1992, με την Agnes Horváth), «Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works» (Λονδίνο: Routledge, 1998) και «Reflexive Historical Sociology» (Λονδίνο: Routledge, 2000). Τα άρθρα και τα δοκίμιά του παρουσιάστηκαν, ανάμεσα σε άλλα, στο *Social Research*, *The British Journal of Political Science*, *East European Politics and Society*, *The American Journal of Sociology*, *Theory, Culture and Society*, *The European Journal of Social Theory* και *The European Sociological Review*. Εργάστηκε ως ερευνητικό μέλος του Ινστιτούτου της Κοινωνιολογίας στην Ακαδημία Επιστημών της Ουγγαρίας και ήταν υπότροφος του Βρετανικού Συμβουλίου στο Λονδίνο. Από το 1990 έως το 1998 δίδαξε Κοινωνική και Πολιτική Θεωρία στο Ινστιτούτο του Ευρωπαϊκού Πανεπιστημίου της Φλωρεντίας. Τώρα είναι Καθηγητής Κοινωνιολογίας και πρόεδρος του τμήματος στο Πανεπιστήμιο του Cork.

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΠΡΟΤΥΠΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΕΣ

Johann P. Arnason
La Trobe University

Περίληψη: Η ιδέα του πολιτισμού εμπεριείχε εξ αρχής δύο έννοιες: την ενωτική και την πλουραλιστική. Και οι δύο έννοιες ήταν πολύ χρήσιμες στην ανάπτυξη των κοινωνικών επιστημών, αλλά οι προσπάθειες να τις θεωρητικοποιήσουμε στο επίπεδο βασικών ιδεών είναι σχετικά πρόσφατες και τα αποτελέσματα ακόμη συζητήσιμα. Ενώ η έννοια του πολιτισμού στον ενικό βρήκε την πιο δημιουργική της έκφραση στην ανάλυση του Norbert Elias σχετικά με την πολιτισμική διαδικασία, η κλασική κοινωνιολογία δεν προχώρησε πέρα από συμπεριεχόμενους στοχασμούς για τους πολιτισμούς στον πληθυντικό, ενώ ένα πιο ρητό πλαίσιο αναφοράς για συγκριτικές αναλύσεις άρχισε να δημιουργείται μόνο στις τελευταίες δεκαετίες (πιο ρητά στο έργο του S. N. Eisenstadt). Το άρθρο αυτό περιγράφει ένα προσωρινό μοντέλο πολιτισμικών προτύπων και εισηγείται τρόπους σύνδεσής τους με την έρευνα των πολιτισμικών διαδικασιών. Οι πιο αξιολογούμενες δομικές συνιστώσες που πρέπει να ληφθούν υπόψη είναι οι πολιτιστικές ερμηνείες του κόσμου (αντιληπτές ως υπολανθάνουσες προβληματικές, συμβατές με μια ποικιλία συλλογισμών) –θεσμικές ομαδοποιήσεις, με ειδική αναφορά στα πλαίσια για την πολιτική και οικονομική ζωή– και αντιπροσωπευτικές ιδεολογίες συνδεδεμένες με κείμενα αναγνωρισμένης αυθεντίας και ενσωματωμένα σε στρατηγικές και αυτοαπεικονίσεις κοινωνικο-πολιτικών ελίτ. Οι δυναμικές αυτών των αλληλοσυνδεόμενων παραγόντων πρέπει να αναλυθούν με διάφορα σενάρια: στο επίπεδο των πολιτισμικών συμπλεγμάτων, που συμπεριλαμβάνουν ολόκληρες ομάδες κοινωνιών –στην ιστορική διάσταση, επεκτεινόμενη διαμέσου διαδοχικών γενεών κοινωνιών– και με αναφορά σε περιφερειακές διαμορφώσεις, και των ιδιαίτερων ιστορικών προτύπων τους. Η αντίληψη αυτή περί πολιτισμών παρέχει ένα υπόβαθρο για την ανάλυση διαπολιτισμικών εμπλοκών και βοηθά στην καλύτερη κατανόηση του δεύτερου θέματος –που συνολικά

έχει εγκαταλειφθεί από τους πολιτισμικούς αναλυτές, με μόνη σημαντική εξαίρεση αυτή του Benjamin Nelson –που με την σειρά του θα βοηθήσει στην ανάπτυξη μιας πιο διαδραστικής θεωρίας των πολιτισμικών διαδικασιών.

Υπόβαθρα και προοπτικές: Η θεωρία του πολιτισμού εν τω γίνεσθαι

Ο Jean Starobinski (1983: 48) περιγράφει την ιδέα του πολιτισμού ως ένα μεγάλο ερέθισμα για θεωρητικοποίηση. Όμως η δική του ανάλυση για την προέλευση του όρου κατά τον 18ο αιώνα και η μεταγενέστερη επεξεργασία του «πολιτισμού» δείχνει ότι ο δρόμος από την ιδέα στην θεωρία δεν είναι ξεκάθαρος. Ο ίδιος ο όρος «πολιτισμός» είναι εξ αρχής διφορούμενος –αν και η κύρια χρήση του στην σκέψη του 18ου αιώνα ήταν να επιβεβαιώσει μια οικουμενική διαδικασία ενδυνάμωσης και εκλεπτυσμού, μια πλουραλιστική και ενδεχομένως σχετικιστική έννοια– αναφερόμενη στους πολλαπλούς πολιτιστικούς κόσμους –φαίνεται ότι προτάθηκε μόνον ευκαιριακά από εκείνους που δημιουργήσαν την παγκοσμιοποιημένη εκδοχή, ακόμα κι αν χρειάστηκε αρκετός χρόνος για να κερδίσουν την γενική αναγνώριση. Δεδομένου ότι ο «πολιτισμός» έγινε μια λέξη-κλειδί, την ίδια στιγμή εκτέθηκε σε ερμηνευτικές συγκρούσεις και εντάσεις που έχουν να κάνουν περισσότερο με τους ιδεολογικούς ανταγωνισμούς παρά με ιδιαίτερους τρόπους θεωρητικοποίησης. Εξαιτίας της άνισης ανάπτυξης των δύο εννοιών, ο πολιτισμός στον ενικό είναι μια πιο δυναμικά αμφισβητούμενη ιδέα από ό,τι οι πολιτισμοί στον πληθυντικό: Από την μία πλευρά του φάσματος συνδέεται με την κριτική (και του πολιτισμού και του ονόματός του), αλλά από την άλλη, παίζει το ρόλο του «υποκατάστατου των απολύτων» (Starobinski, 1983: 48), που αντικαθιστά μία φθίνουσα ενόραση του ιερού.

Όμως η πιο εντυπωσιακή απεικόνιση της σύνθετης σχέσης μεταξύ των εννοιών και των θεωριών του πολιτισμού δεν συμπεριλαμβάνεται στην έρευνα του Starobinski. Η κοινωνιολογική παράδοση, που προκύπτει αμέσως μετά τον Διαφωτισμό, επανεξέτασε τις ερωτήσεις που ήταν άμεσα σχετικές με εκείνες των αναστοχασμών του 18ου αιώνα αναφορικά με το θέμα του πολιτισμού, αλλά δεν το βρήκε εύκολο να ενσωματώσει την ιδέα του πολιτισμού –στον ενικό ή τον πληθυντικό– στο επίπεδο των βασικών εννοιών

–οι αποφασιστικές κινήσεις σε αυτή την κατεύθυνση έγιναν μόνο στα επόμενα στάδια. Αυτό το σχέδιο είναι σαφώς πιο ορατό όσον αφορά ένα πιο αναπτυγμένο στρώμα εννοιών. Στον κόσμο του λόγου του 18ου αιώνα, ο πολιτισμός στον ενικό συνδέεται και είναι συχνά συνώνυμος με την πρόοδο. Η κοινωνιολογική σκέψη του 19ου αιώνα διατηρεί μια ισχυρή σύνδεση (όχι μια επιπόλαια εξάρτηση) με την ιδέα της προόδου, αλλά αυτή η υποστηρικτική θέση μεταφράζεται σε θεωρίες κοινωνικής εξέλιξης, και οι ρητές αναφορές στον πολιτισμό παραμένουν περιφερειακές όσον αφορά την κύρια επιχειρηματολογία. Για να αναφέρουμε μόνο τα πιο προφανή παραδείγματα, ο Marx σημειώνει τις συναιτιότητες των διαδικασιών, που θεωρητικολογεί χρησιμοποιώντας άλλους όρους (είτε πρόκειται για την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων γενικά, ή την κεφαλαιοκρατική εξέλιξη ιδιαίτερα), και ο Durkheim παραθέτει επιδοκιμαστικά τον ορισμό της κοινωνιολογίας του Comte ως μίας επιστήμης του πολιτισμού, χωρίς περαιτέρω συζήτηση των συνεπειών που μπορεί να έχει στην ιδέα που έχει η κοινωνιολογία για τον εαυτό της¹.

Μια πιο εμμένουσα προσπάθεια να θεωρητικοποιηθεί η ιδέα του πολιτισμού στον ενικό άρχισε με το έργο του Norbert Elias για την πολιτισμική διαδικασία (Elias, 2000). Ο Elias ανέπτυξε ένα ερμηνευτικό πλαίσιο που θα μπορούσε, για λόγους που εξυπηρετούν αυτό το δοκίμιο, να περιγραφεί ως η ενωτική έννοια του πολιτισμού. Ο στόχος του ήταν να αντικαταστήσει τα ελλιπή ή τα απλοποιητικά μοντέλα της κλασσικής κοινωνιολογίας με ένα πιο επαρκές οικουμενικό παράδειγμα μακροχρόνιων διαδικασιών· η προτεινόμενη εναλλακτική λύση ίσως γίνεται καλύτερα κατανοητή ως μία σύνθεση πολλών διορθώσεων στην κυρίαρχη άποψη. Η εστίαση στους μετασχηματισμούς της κοινωνικής εξουσίας –στις πολλαπλές μορφές της– φέρνουν στο φως ένα υπόβαθρο, το οποίο η κοινωνιολογική παράδοση είχε αποτύχει να θεωρητικοποιήσει. Συγχρόνως, η πολιτισμική διαδικασία –όπως ο Elias την κατάλαβε– καλύπτει τα μεταβαλλόμενα πρότυπα και τις εξελικτικές τάσεις της εξατομίκευσης. Οι διασυνδεδεμένες δυναμικές των κοινωνικών διαμορφώσεων και οι δομές της προσωπικότητας είναι πιο σύνθετες και πιο ανοικτές στις ιστορικές παραλλαγές από ό,τι οι επικρατούσες στρατηγικές από την προτεινόμενη κοινωνιολογική ανάλυση. Ειδικότερα, ο Elias υποστήριξε ότι οι διαδικασίες της διαφοροποίησης και της ενσωμάτωσης ξετυλίχθηκαν με πολλαπλούς και άνισους τρόπους, πάρα πολύ διαφορετικούς για να

εγκαταστήσουν το λειτουργιστικό μοντέλο του αμετάβλητου συντονισμού. Αλλά όταν προχώρησε για να δικαιολογήσει το μοντέλο του στο επίπεδο της γενικής θεωρίας, το επιχείρημά του πήρε εκ περιτροπής μία σαφώς λειτουργιστική και εξελικτική τροπή. Τρεις «βασικοί έλεγχοι» (πάνω στην εξωτερική φύση, στο κοινωνικό περιβάλλον και στην εσωτερική φύση) επιλέγονται ως οι πιο καθολικές προϋποθέσεις της οργανωμένης κοινωνικής ζωής –και στις τρεις περιοχές, η ανάγκη διατήρησης και εντατικοποίησης του ελέγχου αναπαράγεται σε μια επεκτεινόμενη κλίμακα, και αυτή η δυναμική δίνει μια γενική κατεύθυνση στην κοινωνική ανάπτυξη. Η ενωτική έκδοση της θεωρίας της πολιτισμικής θεωρίας επανασυνδέει έτσι την τάση που ο Elias προτίθεται να αμφισβητήσει.

Η πολύ λιγότερο εμφανής έννοια των πολιτισμών στον πληθυντισμό έχει ασκήσει αντιστοίχως μια πολύ μικρότερη επιρροή στην κοινωνιολογική θεωρία. Κατά την διάρκεια της φάσης της διαμόρφωσης των κοινωνικών επιστημών, ήταν –πιο λεπτομερώς από το αντίστοιχό της στον ενικό– επισκιασμένη και υποσκελισμένη από μια συσχετιζόμενη έννοια: Διάφορες μορφές ζωής είχαν θεωρητικοποιηθεί ως πρότυπα ιδιαίτερων μορφών κουλτούρας, και αυτή η προσέγγιση της ανθρωπίνης ποικιλομορφίας εννόησε την ανθρωπολογία μάλλον παρά την κοινωνιολογία. Από την άλλη μεριά, η πολλαπλότητα των πολιτισμών, επανα-ανακαλύφθηκε σε μια κρίσιμη καμπή της κοινωνιολογικής παράδοσης, αλλά με έναν τέτοιο διαφορούμενο και αναποτελεσματικό τρόπο, που οι νέες προοπτικές δεν θα μπορούσαν να αναπτύξουν σε μια ρητή εναλλακτική λύση στις περιχαρακωμένες μονοδιάστατες απόψεις. Ο Durkheim και ο Mauss (1971, 1968) επανέθεσαν το ερώτημα της ενότητας και της πολλαπλότητας· τα διορατικά σχόλιά τους –που δεν εκτιμήθηκαν πλήρως μέχρι πολύ αργότερα– καταλήγουν σε μια σημαντική συνθήκη αναγνώρισης των πολιτισμών ως κοινωνικο-ιστορικών μονάδων *sui generis*, διαφορετικών σε είδος και μέγεθος από εκείνες που καλύπτονται από την έννοια της κοινωνίας. Αν και αυτό το πρώτο βήμα αξίζει να θεωρηθεί ως ένα κρίσιμο πέρασμα, δεν ακολουθήθηκε από κάποια ανάλογη εργασία πάνω στις βασικές θεωρητικές έννοιες. Το πιο σημαντικό, ο Durkheim και ο Mauss δεν έκαναν καμία προσπάθεια για να αντιμετωπίσουν την προβληματική των πολιτισμών σε συστηματική σύνδεση με την έννοια των συλλογικών αναπαραστάσεων. Συγχρόνως (αλλά χωρίς οποιαδήποτε γνώση των εξελίξεων στην γαλλική πλευρά), οι συγκριτικές μελέτες του Max Weber τον ευαισθη-

τοποίησαν όσον αφορά την σημασία των πολιτισμικών προτύπων και δυναμικών. Σε αυτήν την περίπτωση, ωστόσο, οι ουσιαστικές ανακαλύψεις δεν απαιτούσαν κάποια προσαρμογή στα διανοητικά εργαλεία. Ο Weber δεν έκανε καμία αναφορά στην ιδέα των πολιτισμών στον πληθυντικό –χρησιμοποιεί όρους που προέρχονται από την έννοια της κουλτούρας (όπως οι πολιτιστικές περιοχές ή οι πολιτιστικές λέξεις), αλλά πάρα πολύ αόριστα χρησιμοποιούνται για να δώσουν μια καθαρή εικόνα των εννοτήτων που προσπαθεί να συγκρίνει. Ως αποτέλεσμα, το υπονοούμενο πολιτισμικό υπόβαθρο της ανάλυσής του θα μπορούσε να μην ληφθεί υπόψη από τους πιο σημαντικούς ερμηνευτές του έργου του, και οι σοβαρές προσπάθειες που έγιναν για την ανασυγκρότησή του έλαβαν χώρα μόνο από την δεκαετία του '60 και μετά.

Πρόσφατες συνεισφορές (ειδικότερα η εργασία του S. N. Eisenstadt) έχουν θέσει την πλουραλιστική πολιτισμική θεωρία στην ημερήσια διάταξη και έχουν ενδυναμώσει την αξίωσή της να παρέχει ένα πιο επαρκές πλαίσιο για την μακρο-κοινωνιολογική ανάλυση, αλλά ακόμη και έτσι πολλές βασικές ερωτήσεις παραμένουν αναπάντητες. Οι ακόλουθες σκέψεις προτείνουν μερικά θέματα για περαιτέρω ανάπτυξη: πιο συγκεκριμένα, ότι μια πλουραλιστική θεωρία πρέπει να δώσει περισσότερη προσοχή στην προβληματική των πολιτισμικών διαδικασιών: δηλαδή τον τομέα που διερεύνησε ο Elias και η σχολή του από την άποψη μιας ενωτικής έννοιας του πολιτισμού. Μια πλουραλιστική προσέγγιση είναι ο μόνος τρόπος για να υπερασπίσουμε την πολιτισμική θεωρία ως ένα διακριτό (και ίσως το ανώτερο) παράδειγμα, αλλά ένας από τους ανεκπλήρωτους στόχους του είναι να συνδέσει την ανάλυση των μακροχρόνιων τάσεων και μετασχηματισμών με αυτήν των διαρκώς αλλά όχι αμετάβλητων πολιτιστικών προτύπων. Με άλλα λόγια, χρειάζεται να γίνει δουλειά στο θέμα των πολιτισμικών πλαισίων, πηγών και κατευθύνσεων της ιστορικής δυναμικής. Εάν η ποικιλομορφία των βασικών προσυλλογισμών θέτει τους πολιτισμούς τον ένα μακριά από τον άλλον, απομένει να φανεί μέχρι ποιο βαθμό η ποικιλομορφία αυτή απεικονίζεται στις αναπτυξιακές τους πορείες, και ιδιαίτερα στις αποκλίνουσες μορφές ή τα χαρακτηριστικά των διαδικασιών, οι οποίες εκ πρώτης απόψεως είναι ευκολότερα να ταξινομηθούν σε οικουμενικούς όρους. Η Βεμπεριανή προβληματική της διαδικασίας εξορθολογισμού είναι ένα παράδειγμα των ερωτήσεων που επιζητούν απάντηση: Έχει καταδειχθεί μέχρι τώρα να υπάγεται περισσότερο σε οικουμενικές

ερμηνείες (όπως εκείνων των Habermas και Schluchter) παρά σε πολιτιστικές, αλλά μια πιο στενή σύνδεση με τις πολιτισμικές προοπτικές (σκιαγραφόμενες από τον Benjamin Nelson) είναι δυνατόν να ενισχύσει την πολιτισμική άποψη.

Σε αυτό το πλαίσιο, ωστόσο, η προσπάθεια του Elias να διευρύνει το Βεμπεριανό πλαίσιο αναφοράς επηρεάζει την προβληματική μας. Εάν οι διαδικασίες εξορθολογισμού είναι ενσωματωμένες στις πολιτισμικές διαδικασίες (υπό την ευρεία έννοια των μετασχηματισμών που έχουν επιπτώσεις στο κοινωνικό, καθώς επίσης και στο υποκειμενικό πλαίσιο σκέψης και δράσης), είναι για τον ίδιο λόγο αδιάσπαστες από τον ευρύτερο τομέα που προαναφέρθηκε ως ένα πεδίο εξέτασης και ελέγχου της πολιτισμικής θεωρίας. Όπως προσπαθώ να παρουσιάσω, μια πιο πλουραλιστική προοπτική όσον αφορά τις πολιτισμικές διαδικασίες προϋποθέτει μια άλλη αλλαγή της εστίασης της προσοχής μας: Οι πολλαπλές μορφές και τα επίπεδα αλληλεπίδρασης μεταξύ πολιτισμών πρέπει να ληφθούν υπόψη πιο σοβαρά από ό,τι επιτρέπουν οι μέχρι τώρα πολιτισμικοί θεωρητικοί.

Καθορίζοντας τους πολιτισμούς: Ένα θεωρητικό πρότυπο

Το ακόλουθο σχέδιασμα ενός παραδείγματος για την πολιτισμική ανάλυση βασίζεται σε διάφορα επιχειρήματα της κοινωνιολογικής θεωρίας και της συγκριτικής ιστορίας. Στο σύνολό του, δεν είναι ταυτόσημο με οποιαδήποτε ιδιαίτερη υπάρχουσα έκδοση της πολιτισμικής θεωρίας, αλλά κάθε ένα από τα δομικά χαρακτηριστικά γνωρίσματά του έχει θεματικοποιηθεί —συνχά ρητώς συνδεδεμένο με μερικά από τα υπόλοιπα— σε άλλες σημαντικές συνεισφορές της αντιπαράθεσης. Ο στόχος είναι, εν ολίγοις, να συνθέσουμε συμπληρωματικά ή συγκλίνοντα σημεία της σκέψης, με σκοπό την κατασκευή ενός ιδεατού τύπου πολιτισμικών προτύπων. Τα συνθετικά μέρη του μοντέλου εκτείνονται από πολιτιστικούς προσυλλογισμούς μέχρι σε ιδιαίτερους γεωγραφικούς χώρους. Αν και οι σχηματισμοί που περιγράφονται πολύ συχνά ως πολιτισμοί (π.χ. ο κινεζικός ή ο ανατολικός ασιατικός, ινδικός, ισλαμικός, βυζαντινός και δυτικός χριστιανικός κόσμος) πλησιάζουν τον ιδανικό τύπο, δεν είναι καθόλου ισότιμοι: Μερικοί από αυτούς απεικονίζουν μερικά καθοριστικά γνωρίσματα σαφέστερα από κάποιους άλλους.

Απ' την άλλη μεριά, μία πιο λεπτομερής ανάλυση θα έπρεπε να ενασχοληθεί με ένα ολόκληρο φάσμα περιπτώσεων που φαίνεται να ταιριάζουν στην κατηγορία των πολιτισμών, αλλά παρεκκλίνουν εμφανέστατα από τον κανόνα όσον αφορά άλλα γνωρίσματα. Για να καλύψουμε ολόκληρο το εν λόγω πεδίο, θα χρειαστούμε μια τυπολογία πολιτισμικών σχηματισμών, για την οποία το ακόλουθο πρότυπο που θα περιγραφεί μπορεί να χρησιμεύσει ως μια αφετηρία. Τέλος, το θέμα της πολιτισμικής υπόστασης του νεωτερισμού πρέπει τουλάχιστον να επισημανθεί εν συντομία, ακόμα κι αν η περαιτέρω συζήτηση είναι πέρα από το πλαίσιο του παρόντος άρθρου: Αυτό είναι ένα ζήτημα που οι πολιτισμικές θεωρίες πρέπει να αντιμετωπίσουν, και μερικές από τις έξι πτυχές που θα εξετάσουμε θα είναι προφανέστερα πιο σχετικές με αυτό παρά άλλες.

1. Το κρισιμότερο θέμα της πολιτισμικής θεωρίας έχει να κάνει με τους υπολανθάνοντες, διακριτικούς και διαμορφωτικούς πολιτιστικούς προσανατολισμούς που μπορούν να θεωρηθούν ως κλειδιά για έναν συγκεκριμένο κόσμο εννοιών. Τέτοιοι πολιτιστικοί πυρήνες πολιτισμικών συμπλεγμάτων θέτονται στην ανάλυση του Weber για την κινεζική και ινδική παράδοση, που θεωρούνται να έρχονται η μία σε αντίθεση με την άλλη, όπως και σε αντίθεση με μονοθεϊστικές κουλτούρες. Η πολύ περισσότερη αρθρωμένη έκδοση της πολιτισμικής θεωρίας του S. N. Eisenstadt αναφέρεται «σε πολιτιστικές οντολογίες», που ορίζονται ως θεωρήσεις κοσμικής καθώς και κοινωνικής τάξης, και –στις πιο ενδιαφέρουσες περιπτώσεις– ως τρόποι για να εξεταστούν, να αμφισβητηθούν και να μετασχηματιστούν καθιερωμένα πρότυπα τάξης.

Μία από τις πιο επισταμένες μελέτες τέτοιων πολιτισμικών αξιών (Schwartz, 1985: 418) καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δημιουργούν «όχι ολοκληρωμένες λύσεις αλλά έναν ευρύ προβληματισμό». Οι τρέχουσες διαφωνίες, διαδοχικές μετατοπίσεις της έμφασης και μιας λίγο πολύ έντονης διαφοροποίησης των παραδόσεων, μπορούν να πραγματοποιηθούν κατ' αυτόν τον τρόπο εντός διαρκών πλαισίων αναφοράς. Το κινεζικό όραμα μιας ολιστικής κοινωνικο-κοσμικής τάξης –και ιερής βασιλείας και αδελφότητας των σοφών ως τους αλληλοσυνδεόμενους άξονές της– μπορεί, εάν ακολουθήσουμε τον Schwartz, να είναι ένα ιδιαίτερα κατάλληλο παράδειγμα τέτοιων συνεχειών. Αλλά άλλες ομαδοποιήσεις συγκρίσιμων ειδών βρίσκονται εύκολα, ακόμα κι αν οι κοινές προϋποθέσεις είναι συνθήτως λιγότερο φανερές από ό,τι στην Κίνα.

Ένας πολιτισμικός προβληματισμός φαίνεται να έχει αποκρυσταλλωθεί γύρω από τις αρχαίες ελληνικές έννοιες του *χάους*, του *κόσμου*, της *φύσης* και του *νόμου*, αν και οι συγκριτικές προσεγγίσεις σε αυτόν τον τομέα είναι λιγότερο αναπτυγμένες (Καστοριάδης, 1997a, 1997b). Οι αναλύσεις του Marcel Gauchet για την υπερβατικότητα, την εξάρτηση και την αυτονομία θα μπορούσαν να ληφθούν ως αφετηρία για την συγκριτική μελέτη των μονοθεϊστικών παραδόσεων και των πολιτισμικών αποτυπωμάτων τους (Gauchet, 1997). Οι σύνθετες και συχνά αντιδιαλεκτικές σχέσεις ανάμεσα σε οράματα αποκλειστικής θείας εξουσίας, του ανθρώπινου παράγοντα και της κοινωνικής τάξης αποτελούν έναν τομέα όπου οι γνωστές Βεμπεριανές διατυπώσεις έγιναν κατανοητές μόνο μεροληπτικά. Τέλος, οι αναστοχασμοί σχετικά με τα πολιτιστικά θεμέλια του σύγχρονου κόσμου έχουν δώσει έμφαση σε ένα πρότυπο συνδέσεων και εντάσεων ανάμεσα στην φιλοδοξία για μια όλο και μεγαλύτερη επέκταση της εξουσίας και σχεδίων αυτοδιάθεσης ή αυτοπραγμάτωσης, καθώς και μεταβαλλόμενων ιστορικών πλαισίων για την συνύπαρξη αυτών των τάσεων. Ο Καστοριάδης και ο Charles Taylor έχουν ερευνήσει τις ενσωματωμένες συγκρούσεις των σύγχρονων πολιτιστικών προσανατολισμών από διαφορετικές αλλά εν μέρει συγκλίνουσες γωνίες.

2. Οι πολιτιστικές προϋποθέσεις των πολιτισμικών συμπλεγμάτων μπορούν ως εκ τούτου να αναλυθούν χωρίς παραχωρήσεις στην πολιτιστική αιτιοκρατία: Μια καλύτερη κατανόηση του ουσιαστικά αμφισβητούμενου και πλαισιακού χαρακτήρα τους προκύπτει από τις θεωρητικές συζητήσεις καθώς και από την ιστορική έρευνα. Η δεύτερη πτυχή του μοντέλου μας συνδέεται λιγότερο εύκολα με μια αποτελεσματική πρόοδο. Προβλήματα *θεσμικής δομής και δυναμικής* είναι ίσως το λιγότερο αναπτυγμένο μέρος της πολιτισμικής ανάλυσης. Ο Mauss αναφέρεται υπαινικτικά σε αυτό όταν περιγράφει πολιτισμούς ως τις περιεκτικότερες ενσωματώσεις της συλλογικής επιλογής, και ως εκ τούτου ως τα έσχατα παραδείγματα του αυθαίρετου χαρακτήρα όλων των κοινωνικών φαινομένων: «*Ο τόπος του κοινωνικού είναι ο τόπος της τροπικότητας*» (Mauss, 1968: 470). Αυτό ήταν ακριβώς το σημείο που οδήγησε την σχολή του Durkheim στο να τονίσει την κεντρικότητα των θεσμών, αλλά ο Mauss δεν αναπτύσσει το θέμα, και πιο πρόσφατοι υπερασπιστές της πολιτισμικής θεωρίας αποδείχθηκαν πιο επιτυχημένοι στην επιβεβαίωση του συστατικού ρόλου της

κουλτούρας από ό,τι στο να δείξουν πώς μεταφράζεται σε θεσμικούς όρους.

Εδώ μπορώ να περιγράψω μόνο εν συντομία τις πιο γενικές κατευθύνσεις περαιτέρω επιχειρημάτων. Ακολουθώντας ένα πρότυπο που έχει αποδειχθεί καρποφόρο σε διάφορα θεωρητικά πλαίσια, θα ήταν χρήσιμο να διακρίνουμε μεταξύ πολιτιστικών, πολιτικών και οικονομικών δομών. Η ανάλυση πολιτισμικών συνδέσεων μεταξύ τους θα ξεκινούσε με την ερώτηση της μακροπρόθεσμης και μεγάλης κλίμακας πολιτιστικής διαμόρφωσης των πολιτικών και οικονομικών πεδίων. Συγκριτικές αναλύσεις πολιτικών μορφών κουλτούρας δεν έχουν χρησιμοποιήσει πολυπολιτισμικά παραδείγματα, αλλά πολλά έχουν γραφτεί σε παρόμοιο τόνο προτείνοντας κάποιες στρατηγικές συνδέσεις. Πολιτιστικοί ορισμοί ή ερμηνείες της εξουσίας μπορούν να θεωρηθούν ως οι πιο βασικοί προσυλλογισμοί αποκλινόντων ιστορικών πορειών, και θα μπορούσαμε να εστιάσουμε τις συγκρίσεις μας στην ικανότητά τους για ενσωμάτωση, συντήρηση ή μετάλλαξη. Από αυτήν την άποψη, διαφορετικές παραδόσεις ποικίλλουν όσον αφορά τους τρόπους που διαχωρίζουν και ισορροπούν την ιερή από την κοσμική εξουσία –περαιτέρω αντιθέσεις μπορούν να βρεθούν στον τομέα των πολιτιστικών οραμάτων της συγκεντρωτικής ή αποκεντρωτικής κυριαρχίας–, αλλά οι συγκριτικές προοπτικές μπορούν επίσης να χρησιμεύσουν για να διακρίνουμε τις πολιτιστικές προϋποθέσεις για ριζικούς επαναπροσδιορισμούς της κυριαρχίας (όπως η ελληνική εφεύρεση της αυτόνομης πολιτικής κοινότητας, που αναλύεται από τον Καστοριάδη, ή την πολυδιάσπαση της εξουσίας, την οποία ο Claude Lefort έχει θεωρήσει ότι είναι το πιο σημαντικό χαρακτηριστικό της σύγχρονης δημοκρατίας).

Όσον αφορά τον οικονομικό χώρο, το θέμα των διαμορφωτικών πολιτιστικών προσανατολισμών επισκιάστηκε για πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα από τα σχεδόν φυσικά μοντέλα παραδοσιακών οικονομιών, αλλά μια καλύτερη κατανόηση της δυναμικής και των αποκλίσεων τους έχει αλλάξει αυτή την εικόνα. Διαφορετικοί τρόποι συσσώρευσης (δηλ. τρόποι μεγιστοποίησης και κινητοποίησης ενός πλεονάσματος) και οι ποικίλες ικανότητες να σταθεροποιηθεί η εμπορική ανάπτυξη, ιδιαίτερα το εξωτερικό εμπόριο, μπορούν να αναλυθούν από μια συγκριτική πολιτισμική οπτική γωνία. Μια άλλη πλευρά των αμοιβαίων σχέσεων των πολιτισμών και των οικονομιών έρχεται στο φως καθώς μεταβάλλονται οι απόψεις μας για τον καπιταλισμό. Νεομαρξιστικές αναθεωρή-

σεις (π.χ. του Frank, 1998) επεκτείνουν την διάρκεια ζωής της καπιταλιστικής ανάπτυξης στο παρελθόν και την καθιστούν σχεδόν συνώνυμη με τον πολιτισμό στον ενικό –η αποτελεσματικότερη απάντηση μπορεί να είναι μια επιστροφή στον Βεμπεριανό καθορισμό των πολλαπλών καπιταλισμών, αλλά έχοντας τώρα την πρόθεση της πιο ρητής σύνδεσής του με την πολιτισμική τους συνύφανση και τα πολιτισμικά πλαίσιά τους. Η ανάλυση του Braudel για την πρώιμη δυναμική του καπιταλισμού, όπως αυτή συνδέεται με το μοντέλο κράτους που «κάθησε» πάνω στις δομές αγοράς, είναι ένα υποσχόμενο σημείο εκκίνησης σύγκρισης με λίγο ή πολύ παρόμοιες διαδικασίες σε άλλες περιπτώσεις².

3. Το επόμενο χαρακτηριστικό γνώρισμα των πολιτισμικών σχηματισμών ανήκει στην θεσμική διάσταση, αλλά είναι συγκεκριμένο και αρκετά σημαντικό, επιτρέποντας την ιδιαίτερη επεξεργασία του. Οι συγκριτικές μελέτες μερικές φορές έχουν εστιαστεί στις κυρίαρχες και λίγο ή πολύ αποκλειστικές κοσμοθεωρίες, που ενσωματώνονται στα κείμενα αναγνωρισμένης αυθεντίας και αντιπροσωπεύονται από πολιτιστικές ελίτ, που διαμορφώνουν το σχεδιάγραμμα ενός ολόκληρου πολιτισμού μέσω ενοποιητικών θεσμών. Η έκδοση της πολιτισμικής ανάλυσης του Jaroslav Krejčí συνδέεται με μεγαλύτερη συνέπεια με την προβληματική αυτή, αλλά η προσέγγισή του διαμορφώθηκε μέσα από τον διάλογο της πιο υποθετικής θεωρίας του Toynbee (Krejčí, 1982). Αν και η σημασία των διαμορφωτικών ιδεών, των κειμένων και των ελίτ δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση, το μοντέλο που προτείνεται εδώ εισηγείται την μεταχείρισή τους ως μιας παράγωγης και ευμετάβλητης πτυχής των πολιτισμικών συμπλεγμάτων. Κυρίαρχες και θεσμικά περιχαρακωμένες κοσμοθεωρίες προστίθενται στην ερμηνευτική προβληματική, οι οποίες παραμένουν –σε διάφορους βαθμούς– ανοικτές σε αντίπαλες κατασκευές.

Κατά πόσον οι κυρίαρχες ιδέες αποκρυσταλλώνονται σε ολοκληρωμένες ορθοδοξίες εξαρτάται από τους ιδιαίτερους προσυλλογισμούς τους, καθώς και από το γενικό πολιτισμικό πλαίσιο. Οι πιο εμφατικές ορθοδοξίες –και οι οξύτερες συγκρούσεις με την ετεροδοξία– αναπτύχθηκαν εντός των μονοθεϊστικών παραδόσεων. Η έννοια της ορθοδοξίας είναι, όπως έχει επισημανθεί, λιγότερο εφαρμόσιμη στα κατεστημένα ρεύματα της κινεζικής και ινδικής σκέψης. Αλλά οι αντιθέσεις μεταξύ αυτών των δύο σημαντικών περιπτώσεων δεικνύουν ευρέως πόσο μπορούν να ποικίλ-

λουν τα πρότυπα του πλουραλισμού: Η ιστορική σχέση μεταξύ της Βεδικής θρησκείας, του Βουδισμού και του Ινδουισμού διαφέρει εμφανώς από την αλληλεπίδραση του Κομφουκιανισμού, του Ταοϊσμού και άλλων γηγενών ή εισαγόμενων συνιστωσών της κινεζικής παράδοσης. Όσον αφορά τα κανονιστικά κείμενα, τα ιερά χειρόγραφα αποκαλυπτικών θρησκειών είναι οι προφανέστερες προκείμενες περιπτώσεις. Λίγο ή πολύ ανάλογα και ισοδύναμα αυτών των περιπτώσεων μπορούν να βρεθούν σε άλλες περιπτώσεις –ειδικότερα, το κινεζικό παράδειγμα δείχνει ότι τα κείμενα αναγνωρισμένης αυθεντίας μπορούν να αποδειχθούν πολύ σημαντικά ακόμη κι όπου είναι λιγότερο αρμόζον να μιλήσει κανείς για την ορθοδοξία. Οι εν λόγω πολιτιστικές ελίτ (που ταυτίζονται με κυρίαρχες κοσμοθεωρίες και που προσπαθούν να ελέγξουν τις ερμηνείες τους) μοιράζονται την εξουσία με άλλες ελίτ με ποικίλους και συχνά ασταθείς τρόπους. Η μεσαιωνική Καθολική Εκκλησία, η Ουλεμά, οι Βραχμάνοι και οι Κινέζοι λόγιοι αντιπροσωπεύουν διαφορετικά πρότυπα πνευματικής ζωής καθώς και κοινωνικής εξουσίας. Περαιτέρω ερωτήσεις μπορούν να τεθούν σχετικά με την παρουσία ή απουσία όλων αυτών των χαρακτηριστικών στον σύγχρονο κόσμο. Αλλά αξίζει να σημειωθεί ότι (όπως παρατηρεί ο Krejčí) μια σημαίνουσα εκδοχή του νεωτερισμού συνδύασε όλα αυτά τα στοιχεία με έναν εντυπωσιακό τρόπο: Ο κομμουνισμός διέθετε μια αποκλειστικά δική του κοσμοθεωρία, καθώς και τα ιερά του κείμενα, την αυτόκλητη πρωτοπορία του και έναν κεντρικό ενοποιητικό θεσμό (το κόμμα-κράτος).

4. Οι πτυχές του μοντέλου που αναλύσαμε μέχρι τώρα σχετίζονται με την εσωτερική δομή των πολιτισμών –οι πτυχές που ακολουθούν σχετίζονται με την επέκταση των πολιτισμών στον χώρο και τον χρόνο. Όταν για πρώτη φορά ο Durkheim και ο Mauss πρωτοεξέτασαν τους πολιτισμούς στον πληθυντικό, έδωσαν έμφαση σε αυτά τα εξωτερικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα και πήραν τις εσωτερικές δομές ως δεδομένες. Το πιο ορατό ξεχωριστό χαρακτηριστικό –και για τον Durkheim και τον Mauss, το πρωταρχικό καθοριστικό χαρακτηριστικό– των πολιτισμών είναι ότι αποτελούν «οικογένειες κοινωνιών», κοινωνικο-πολιτιστικά πλαίσια μέσα στα οποία οι μικρότερες μονάδες μπορούν να αυτο-οργανωθούν λίγο ή πολύ αυτόνομα, και να διαμορφώσουν τις παραλλαγές των κοινών θεμάτων τους.

Η πολυκοινωνική δομή είναι εμφανέστερη στην περίπτωση των

προαναφερθεισών διαμορφώσεων, αν και υπάρχουν μερικές σημαντικές διαφορές μεταξύ τους: Μεταξύ των σημαντικότερων πολιτισμικών κόσμων των νεωτερικών χρόνων, το Ισλάμ αναμφισβήτητα αποτέλεσε τον πιο εμφατικά πολυκοινωνικό πολιτισμό, ώστε να έχει περιγραφεί ως ένα παγκόσμιο αυτοδημιούργητο σύστημα (Voll, 1994). Αναφερόμενοι σε πολλές κοινωνίες τονίζουμε την πολιτική διάσπαση των πολιτισμικών συμπλεγμάτων – αυτό το σημείο ισχύει στον βαθμό που είναι ικανές να αντέξουν μια αυτοκρατορική ολοκλήρωση, όμως είναι αλήθεια ότι η πλήρης πολιτική ενότητα μιας πολιτισμικής ζώνης αποτελεί μόνο μια ιδιαίτερη περίπτωση.

Από την άλλη πλευρά, μια ευρύτερη ιστορική έρευνα αναγκαστικά θα περιπλέξει την εικόνα και θα θολώσει την διακριτότητα κοινωνιών και πολιτισμών. Τα κοινωνικοπολιτιστικά πρότυπα μπορεί να είναι αρκετά διακριτά ώστε να περιγραφούν ως ξέχωροι πολιτισμοί, ακόμα κι αν είναι –λόγω ιστορικών περιστάσεων– περιορισμένα σε μια ενιαία κοινωνία ή απομονωμένα, έτσι ώστε να μην αποδέχονται μία πολιτισμική διάχυση πέρα από μια συγκεκριμένη περιοχή. Μεταξύ της πρώτης γενεάς των πολιτισμών, η περίπτωση της απομονωμένης Αιγύπτου έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την πολυκοινωνική μεσοποταμιακή περίπτωση. Αντιθέτως, οι κοινωνίες που βρίσκονται μέσα σε μια μεγαλύτερη πολιτισμική σφαίρα μπορεί να αναπτυχθούν αυτόνομα σε έναν τέτοιο βαθμό, ούτως ώστε η πολιτισμική τους υφή να γίνεται διαφορούμενη. Ο Mauss αναφέρεται σε κοινωνίες «αυτο-ατομικοποιημένες» μέσα σε συγκεκριμένα πολιτισμικά πλαίσια, αντί να αποτελούν απλώς ατομικές περιπτώσεις μιας ευρύτερης κατηγορίας, και ως εκ τούτου η πιθανότητα ριζοσπαστικοποίησης της «αυτο-ατομικοποίησης» παραμένει ανοικτή. Μια από τις πιο εντυπωσιακές περιπτώσεις αυτού του είδους είναι η ιαπωνική τροχιά, που εξετάζεται στα πλαίσια της ανατολικής ασιατικής πολιτισμικής περιοχής.

5. Εν ολίγοις, η υπερ-κοινωνική ή πολυ-κοινωνική δυνατότητα των πολιτισμών αναπτύσσεται άνισα και είναι ανοικτή σε ιστορικές παραλλαγές που απαιτούν οι συγκριτικές μελέτες. Παρόμοιες περιοριστικές τροποποιήσεις ισχύουν για ένα άλλο γνώρισμα που αναφέρεται από τους Durkheim και Mauss: Οι πολιτισμοί διατηρούν την ταυτότητά τους σε όλες τις διαδοχικές ιστορικές φάσεις. Με άλλα λόγια, οι πολιτισμοί καλύπτουν *διαδοχικές γενεές* κοινωνιών (ο πολυ-κοινωνικός χαρακτήρας τους έχει έτσι ένα χρονικό

νόημα καθώς και ένα χωρικό). Μια συνοπτική ματιά σε σημαντικά ιστορικά παραδείγματα είναι αρκετή για να επισημανθούν μερικά προβλήματα της περαιτέρω επεξεργασίας αυτής της ιδέας. Η Κίνα μπορεί να είναι η πιο ευδιάκριτη περίπτωση ενός πολιτισμικού προτύπου με ισχυρές ρίζες στην αρχαϊκή εποχή, που προσαρμόστηκε σε πολλά κύματα κοινωνικής αλλαγής κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η συνέχεια να επικρατεί στο επίπεδο των βασικών προσανατολισμών. Στην άλλη άκρη του φάσματος, φαίνεται αδύνατο να μιλήσουμε για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό ως μία ενιαία ιστορική μονάδα, που επεκτείνεται από τις κλασσικές απαρχές προέλευσής του στην σύγχρονη παγκόσμια υπεροχή του. Αλλά υπάρχει λόγος να μιλούμε για την ευρωπαϊκή εμπειρία ως μία ιδιαίτερη πολιτισμική συνέχεια, με τις κληρονομίες των παλαιότερων σταδίων να παίζουν έναν διαμορφωτικό ρόλο στην ανάπτυξη των πιο πρόσφατων.

Μια ανάλυση με αυτούς τους όρους θα έπρεπε να λάβει υπόψη της διάφορους παράγοντες: Οι μεταβάσεις από ένα πολιτισμικό γεγονός σε ένα άλλο συμπίπτουν με τις μετατοπίσεις του γεωπολιτικού και γεωπολιτιστικού κέντρου, και η αλληλεπίδραση με άλλες πολιτισμικές ακολουθίες είναι εμφανέστερη σε σημαντικές κρίσιμες καμπές (ο θρίαμβος του Χριστιανισμού στην όψιμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία είναι ένα γνωστό παράδειγμα). Το συνολικό πρότυπο της ινδικής ιστορίας διαφέρει και από την Κίνα και από την Ευρώπη. Εάν η πρωτοκαθεδρία των βραχμάνων –που βασίζεται σε μια ιδιαίτερη διαίρεση της εξουσίας ανάμεσα στο ιερατείο και τους βασιλείς– θεωρείται ως το πιο χαρακτηριστικό στοιχείο του ινδικού πολιτισμού, εύλογα μπορούμε να θεωρήσουμε ότι υπάρχει μια συνέχεια από τα πρώιμα στάδια μέχρι σήμερα –από την άλλη, ο προσωρινός αλλά τεράστιος αντίκτυπος του Βουδισμού, τα μετατοπιζόμενα όρια της ινδικής πολιτισμικής περιοχής (κατά την διάρκεια της δημιουργικότερης φάσης του περιέλαβε την Νοτιοανατολική Ασία και τα τμήματα της Κεντρικής Ασίας) και η ισλαμική κατάκτηση, θα ήταν ευκολότερο να τοποθετηθεί σε ένα μοντέλο αλληπάλληλων πολιτισμών. Εν ολίγοις, οι συγκριτικές μελέτες χρειάζονται την έννοια και ενός πολυ-εποχικού πολιτισμού και μιας πολυπολιτισμικής ακολουθίας (ο Κρεζί μιλά για μια πολιτισμική γενεαλογία), και η επιλογή ανάμεσα σε αυτά τα δύο είναι δυσκολότερη μερικές φορές από ό,τι σε άλλες περιπτώσεις.

6. Το τελευταίο δομικό χαρακτηριστικό στοιχείο του μοντέλου είναι η περιφερειακή βάση των πολιτισμικών διακρίσεων. Η ιστορι-

κή διαμόρφωση και ο μετασχηματισμός των πολιτισμών πραγματοποιούνται μέσα σε συγκεκριμένες περιοχές, και τα πιο γνωστά μακρο-πολιτισμικά συμπλέγματα συχνά ταυτίζονται με μεγάλες γεωγραφικές περιοχές (όπως η Ανατολική Ασία, η Νότια Ασία και η Εγγύς Ανατολή). Μια σαφέστερη εξέταση, όμως, δείχνει ότι τα περιφερειακά περιγράμματα των πολιτισμικών προτύπων ποικίλουν με διάφορους τρόπους.

Εάν η Ανατολική Ασία ορίζεται υπό μια στενή έννοια (δηλαδή, ταυτισμένη με το ιστορικό τρίγωνο Κίνας, Κορέας και Ιαπωνίας), τότε τα γεωγραφικά σύνορά της συμπίπτουν με τα πολιτισμικά της σύνορα πολύ περισσότερο από οποιασδήποτε άλλη περιοχή. Ο κορεατικός και ο ιαπωνικός μετασχηματισμός της κινεζικής παράδοσης ήταν ανεξάρτητοι μεταξύ τους –οι κινεζικές επιδράσεις επηρέασαν την πορεία της νοτιοανατολικής ασιατικής ιστορίας–, αλλά το Βιετνάμ ήταν το μόνο νοτιοανατολικό ασιατικό πολίτευμα, του οποίου το πολιτιστικό πλαίσιο προερχόταν από το κινεζικό μοντέλο –και παρόλο που η αλληλεπίδραση με την ενδότερη ασιατική παράδοση κατακτήσεων και δημιουργίας αυτοκρατοριών ήταν κεντρική στην κινεζική ιστορία, τα πολιτισμικά αποτελέσματα αυτής της επαφής ήταν πολύ πιο περιορισμένα από ό,τι τα γεωπολιτικά.

Ένα πολύ διαφορετικό μοτίβο επικράτησε στον ισλαμικό κόσμο. Η πρώτη ισλαμική κατάκτηση και ο συνακόλουθος σχηματισμός του Ισλάμ ως μιας οικουμενικής θρησκείας πραγματοποιήθηκαν στην παλαιότερη και κεντρικότερη πολυπολιτισμική ζώνη (ο Marshall Hodgson την αποκαλεί περιφέρεια του Νείλου-Ωξου). Ως αποτέλεσμα, αυτή η ιστορική ζωτική περιοχή υποβλήθηκε στην πιο αποτελεσματική πολιτιστική ενοποίηση που έγινε ποτέ. Τα πιο πρόσφατα κύματα θρησκευτικής επέκτασης και αυτοκρατορικής κατάκτησης οδήγησαν στον εξισλαμισμό πιο απόμακρων περιοχών, που ενσωματώθηκαν σε έναν υπερ-περιφερειακό πολιτισμικό σχηματισμό, αλλά διατήρησαν αρκετά από τα διακριτικά χαρακτηριστικά τους, δίνοντας την αφορμή να προκληθούν λίγο ή πολύ πρωτότυπες παραλλαγές του οικουμενικού μοντέλου.

Από την άλλη μεριά, οι σαφώς οριοθετημένες περιοχές ιστορικής σπουδαιότητας χαρακτηρίζονται μερικές φορές από το ότι έχουν την δυνατότητα να υποβαστάξουν πολυπολιτισμικές ομαδοποιήσεις. Ένα από τα πιο κλασσικά παραδείγματα είναι η Μεσόγειος, η οποία σε όλη την ιστορία της αποτέλεσε μια αρένα διαπολιτισμικών συμπλοκών. Μόνο η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία επέ-

βαλε την ηγεμονία ενός πολιτισμού, αλλά όπως θα απεδείκνυν οι εξελίξεις που έλαβαν χώρα αργότερα, αυτό το γεγονός άνοιξε τον δρόμο για πολλαπλούς μετασχηματισμούς μέσω περαιτέρω εμπλοκών.

Εμπλοκές, καινοτομίες και μετασχηματισμοί

Ο προηγούμενος κατάλογος των πολιτισμικών συστατικών μερών δεν δημιουργεί ένα μοντέλο αμετάβλητων συσχετισμών. Αντίθετα, οι μεταβαλλόμενοι ρόλοι και τα σχετικά σταθμά των διαφορετικών πτυχών υπογραμμίζουν την ανάγκη για μια πιο εύκαμπτη θεωρητικοποίηση: Πρέπει να μεριμνήσουμε για την ποικιλία των ιστορικών περιεχομένων. Αλλά εάν η ιδέα των πολιτισμών ως ομοιόμορφων ανεξάρτητων παραλλαγών ενός παγιωμένου γενικού προτύπου απορρίπτεται σε αυτό το θεμελιώδες επίπεδο, η παρούσα γραμμή αυτού του επιχειρήματος έρχεται σε σύγκρουση με διαδεδομένους τρόπους ανάλυσης των εν λόγω θεμάτων. Ο τομέας που αφέθηκε κενός, όταν εγκατέλειψε η κλασσική κοινωνιολογία την πολιτισμική προοπτική, αναλήφθηκε από μια άλλη παράδοση, που περιγράφεται καλύτερα ως μετα-ιστορική. Ο Oswald Spengler και ο Arnold Toynbee ήταν οι αντιπροσωπευτικότεροι διανοητές αυτού του ρεύματος, όμως άλλοι συγγραφείς (όπως ο Franz Borkenau) υιοθέτησαν μερικές από τις ιδέες τους και τις ανάπτυξαν με πρωτότυπους τρόπους. Όπως συχνά έχουν υποστηρίξει οι επικριτές τους, αυτή η σχολή σκέψης συνεχώς υπερβάλλει όσον αφορά τον βαθμό «κλεισίματος» των πολιτισμών, τόσο όσον αφορά την αίσθηση της κοινής απομόνωσης, όσο και τον βαθμό της ιστορικής αλλαγής τους. Υπάρχει, με άλλα λόγια, μια ισχυρή τάση να κατανοηθούν οι πολιτισμοί ως ξεχωριστοί κόσμοι, και έτσι να υποσκάψουν το αξίωμα της αμοιβαίας προσεγγισιμότητας που είναι έμφυτη σε κάθε πρόγραμμα συγκριτικής ανάλυσης· ταυτόχρονα, οι τροχιές της ανόδου, της ανάπτυξης και της πτώσης –κατ' εικασία εσωτερικές σε κάθε πολιτισμική μονάδα– εντάσσονται σε ένα οικουμενικό σχήμα που ορίζεται λίγο ή πολύ με όρους κυκλικότητας, με αποτέλεσμα η δομική ομοιομορφία να επισκιάζει την ποικιλομορφία των πολιτιστικών περιεχομένων.

Όταν αυτές οι μετα-ιστορικές υποθέσεις ενσωματώνονται σε πιο εκλεκτικούς τρόπους θεωρητικοποίησης, χρησιμεύουν στο να επιβάλλουν κατευθύνσεις, χωρίς να καταφεύγουν σε κατηγορημα-

τικές επιλογές. Για να αναφέρουμε το πιο εξέχον παράδειγμα, ο Samuel Huntington αναφέρεται στα γραπτά της συγκριτικής πολιτισμικής ανάλυσης ως να αποτελούν μια αδιαφοροποίητη παράδοση, αλλά ο τρόπος που κάνει χρήση των βασικών ιδεών τους τον τοποθετεί στο ίδιο στρατόπεδο με εκείνους που τονίζουν τον κλειστό παρά ανοικτό χαρακτήρα των πολιτισμών. Οι πολιτισμοί περιγράφονται ως οι «έσχατες τοποφυλές» (ultimate tribes), λιγότερο περίπλοκα δομημένοι από τους συμβολικούς κόσμους του Spengler, αλλά συγχρόνως τόσο αυτόνομοι όσον αφορά τα θέματα της ταυτότητας, ενώ η επανεμφάνισή τους μετά από μια φάση αναγκαστικής αφομοίωσης από την Δύση εμφανίζεται σαν μια επιστροφή της ιστορίας στην κανονική δια-πολιτιστική πορεία της.

Η ατελής κατάσταση της κοινωνιολογικής θεωρίας των πολιτισμών την καθιστά ευπαθή στις συγχωνεύσεις του είδους που προτείνει ο Huntington. Επομένως ένας από τους πιο επιτακτικούς στόχους του είναι να αναπτύξει μια αποτελεσματικότερη κριτική της αντίπαλης παράδοσης. Όπως έχουμε δει, η ανάλυση των πολιτισμικών διαδικασιών μπορεί να εξυπηρετήσει αυτό τον σκοπό, εάν είναι αποσυνδεδεμένος από το περιοριστικό πλαίσιο αναφοράς που ο Elias συνέχισε να υπερασπίζεται, ακόμα κι αν δεν το ακολούθησε πάντα κατά γράμμα. Σύμφωνα με τον Elias, η προβληματική της διαμόρφωσης του κράτους είναι ιδιαίτερα σημαντική: Ήταν το κεντρικότερο τμήμα της έρευνάς του, αλλά επίσης φαίνεται να είναι ο χώρος που οι μελετητές που ακολούθησαν την δουλειά του παράτησαν για να ευαισθητοποιηθούν από το θέμα της ιστορικής ποικιλομορφίας και των απρόοπτων εξελίξεων (για παραδείγματα πρόσφατων ερευνών αυτής της τάσης, βλέπε Kürsat-Ahlers [1994], καθώς επίσης Kuzmics και Axtmann [2000]). Αυτή η γραμμή έρευνας συνδέεται με τα προαναφερθέντα θέματα των πολιτικών κουλτούρων και των πολιτισμικών τους περιεχομένων. Το κύριο θέμα προς εξέταση σχετίζεται με τις μακροχρόνιες κατευθύνσεις της διαμόρφωσης του κράτους: Σε ποιο σημείο μπορούν ιδιαίτερα πολιτιστικά πλαίσια αναφοράς να φτάσουν, ενσωματωμένα σε ευρέα και διαρκή πολιτισμικά πρότυπα, να καθορίζουν πολιτικές δυναμικές που ξετυλίγονται κατά την διάρκεια ολόκληρων ιστορικών περιόδων, διατηρώντας κάποια συνέχεια ένθεν και ένθεν των διασυννοριακών γραμμών τους;

Μπορούμε να εισηγηθούμε διάφορους τρόπους επίλυσης αυτού του προβλήματος από διαφορετικές σκοπιές. Εάν η εμφάνιση των αυτοκρατορικών δομών θεωρείται ως μια μακροχρόνια διαδικα-

σία και ένα ανώτερο επίπεδο κρατικής διαμόρφωσης, οι προφανείς αντιθέσεις (στην δύναμη και το είδος) μεταξύ των αυτοκρατορικών παραδόσεων διαφόρων πολιτισμών θα έπρεπε επίσης να αναλυθεί από την σκοπιά των πολιτιστικών προϋποθέσεων. Υπάρχουν μερικοί πρωταρχικοί λόγοι που μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι τέτοιου είδους διαφορές επιδρούν πάνω στην πορεία της ιστορίας. Είναι προφανές ότι η κινεζική ιδέα της ιερής βασιλείας, που ενσωματώνεται –και που είναι βασικό στοιχείο– σε μια συνολικά περιεκτική κοινωνικο-κοσμική τάξη ήταν μια ιδιαίτερα στέρεη βάση για την αυτοκρατορική εξουσία, και σχετίζεται με την εξαιρετική συνοχή που επέδειξε η δομή της Κινεζικής Αυτοκρατορίας. Επέτρεψε επίσης την αλλαγή συνδυασμών πολιτιστικών και οικουμενικών νομιμοποιητικών αξιώσεων (οι πρώτες –πολιτιστικές– τόνιζαν την ανωτερότητα της παράδοσης που ενσωμάτωνε μια πρόπουσα εικόνα της τάξης, ενώ οι δεύτερες –οικουμενικές– επέμεναν σε ένα αποκλειστικό παράδειγμα παγκόσμιας τάξης).

Για την Δύση, μπορεί να υποστηριχτεί ότι η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία –πριν και μετά από τον προσηλυτισμό της στον Χριστιανισμό– στηρίχτηκε σε περισσότερο προβληματικά πολιτιστικά θεμέλια. Το αρχικό πολυθεϊστικό πλαίσιο της μπορεί να ήταν καλώς συντονισμένο με την ποικιλομορφία της κουλτούρας και των συλλογικών ταυτοτήτων που συνέθεταν την Αυτοκρατορία (Momigliano, 1987), αλλά ήταν λιγότερο αποτελεσματικό στην αναγνώριση ιερής εξουσίας στο αυτοκρατορικό κέντρο –η συμμαχία με τον Χριστιανισμό από τον τέταρτο αιώνα και μετά οδήγησε σε σπουδαίες αλλαγές, αλλά τα βασικά προβλήματα παρέμειναν άλυτα. Και η όψιμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και οι δύο διάδοχοι χριστιανικοί πολιτισμοί της αντιμετώπισαν δυσκολίες που αφορούσαν την διαίρεση και την ισορροπία των σφαιρών ιερής και εγκόσμιας εξουσίας –το πρόβλημα επιδεινώθηκε από τον πληθασιασμό των ετεροδοξιών που αμφισβήτησαν τα καθιερωμένα πρότυπα. Επίσης, ο Χριστιανισμός ήταν εξαρχής ανοικτός σε δύο διαφορετικές στρατηγικές πολιτικής εξουσίας. Μπορούν να περιγραφούν ως η ρωμαϊκή και η κανκασιανή: τα κράτη της Αρμενίας και της Γεωργίας, όπως και η Ρώμη, υιοθέτησαν τον Χριστιανισμό ως επίσημη θρησκεία στην αρχή του τέταρτου αιώνα, και κάθε ένα από αυτά ταυτίστηκε με μια ιδιαίτερη εκδοχή του (οι Αρμένιοι με τον Μονοφυσιτισμό ενάντια στην Αυτοκρατορία, οι Γεωργιανοί με την Ορθοδοξία ενάντια στην Αρμενία). Αυτό προέκρινε μια μακροχρόνια ιστορία χριστιανικών συνεισφορών σε συλλογικές ταυ-

τότητες και στις ιδιαιτερότητες μικρών κρατών, σε αντίθεση με τις αυτοκρατορίες που φιλοδοξούσαν να αποκτήσουν οικουμενική χριστιανική κυριαρχία. Διάφορες πτυχές της χριστιανικής παράδοσης συνδυάστηκαν για να στηρίξουν την ιδιομορφική αυτή τάση: Η ιδέα ενός περιούσιου λαού, που ο Χριστιανισμός είχε κληρονομήσει από τις ιουδαϊκές του πηγές, η σχετικά (αλλά με κανένα τρόπο ανεπιφύλακτη) θετική προδιάθεση της μετάφρασης της Βίβλου σε ντόπιες γλώσσες και η διαθεσιμότητα των ετεροδοξιών που χρησίμευσαν μερικές φορές για να οροθετήσουν ταυτότητες³.

Εν τούτοις άλλο ένα πρότυπο πολιτιστικών επιρροών οικοδόμησης αυτοκρατοριών φαίνεται να επικράτησε στον ισλαμικό κόσμο. Η πεποίθηση ότι οι ισλαμικές παραδόσεις απέκλεισαν οποιαδήποτε διαφοροποίηση της θρησκείας από την πολιτική πρακτική δεν έχει εξαφανιστεί εντελώς από τον δημόσιο λόγο, αλλά λόγιες συζητήσεις την έχουν ουσιαστικά καταστρέψει – τώρα γίνεται ευρέως αποδεκτό ότι η ισλαμική ιστορία χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένες μορφές και τροχιές διαφοροποίησης των δύο εξουσιών, που ούτε είναι ταυτόσημες με εκείνες άλλων πολιτισμών, αλλά ούτε και αναγώγιμες σε έναν χαμηλότερο βαθμό της ίδιας δυναμικής. Κατά την διάρκεια των πρώτων ισλαμικών κατακτήσεων, οι πολύ παλαιότερες παραδόσεις και μηχανισμοί αυτοκρατορικής εξουσίας ενσωματώθηκαν στην νέα τάξη, και έτσι η πολιτική σφαίρα απέκτησε μορφές και έννοιες ξένες προς το αρχικό θρησκευτικό όραμα των κατακτητών. Συγχρόνως, το ίδιο το θρησκευτικό πλαίσιο αναπτύχθηκε με τρόπους που συνέβαλαν στην ιδιαίτερη αυτονομία της κοινωνικής ζωής και στον περιορισμό του πολιτικού ελέγχου επάνω του. Οι προσπάθειες να συμφιλιωθούν οι δύο τάσεις μέσα σε μια ευδιάκριτη ισλαμική μορφή αυτοκρατορίας ήταν σχετικά βραχύβιες, και ακολούθησε μια μεγάλη περίοδος πολιτικής διάσπασης. Οι πιο πετυχημένες προσπάθειες επαναφοράς της αυτοκρατορικής εξουσίας στον ισλαμικό κόσμο – η πρώιμη μοντέρνα Οθωμανική, η Σαφαβητική (τουρκομανική της Περσίας) και η Μουγκαλική (μογγολική των Ινδιών) Αυτοκρατορία – έλαβαν χώρα σε ένα όψιμο στάδιο και επηρεάστηκαν από την παράδοση της δημιουργίας αυτοκρατοριών των νομάδων της εσωτερικής Ασίας.

Η ανάπτυξη των κρατικών συστημάτων, το αντίθετο της αυτοκρατορικής τάξης, μπορεί επίσης να εξαρτάται από πολιτισμικές προϋποθέσεις. Εδώ η αντίθεση μεταξύ της Ευρώπης και της Νοτιοανατολικής Ασίας είναι ιδιαίτερα έντονη. Όπως οι ιστορικοί συχνά έχουν σημειώσει, και οι δύο περιοχές –στους προνεωτερι-

κούς χρόνους— χαρακτηρίζονταν από ένα υψηλό επίπεδο πολιτικής διάσπασης και εθνικής ποικιλομορφίας, αλλά στην Νοτιοανατολική Ασία αυτή η κατάσταση δεν έδωσε ώθηση σε ένα δομημένο σύστημα κράτους ισοδύναμο με αυτό της Ευρώπης (McCloud, 1995). Οι πολιτιστικές αντιλήψεις της βασιλείας και της κυριαρχίας φαίνεται να έχουν αποτελέσει ένα σημαντικό εμπόδιο σε τέτοιες εξελίξεις: Ευνόησαν ιεραρχικά και διακυμαινόμενα δίκτυα επικαλυπτομένων πολιτικών πρακτικών, παρά μια βαθμιαία σταθεροποίηση καθορισμένων κέντρων και ορίων. Αλλά οι πολιτιστικοί προσανατολισμοί που περιλαμβάνονται στην κατασκευή των πολιτικών κέντρων επηρεάζουν ακόμα την δυναμική του κρατικού σχηματισμού στο πιο θεμελιώδες επίπεδο. Έχουν εκτεταμένες επιπλοκές όσον αφορά την κατεύθυνση και την ορμή, καθώς και την αυτο-μεγεθυνόμενη ή αυτο-περιοριζόμενη λογική των εν λόγω διαδικασιών. Από αυτή την άποψη, μπορούμε να διακρίνουμε ενδιαφέρουσες αντιθέσεις και ομοιότητες ανάμεσα στην Ευρώπη και την Ινδία. Μία διαρκής πολλαπλότητα πολιτικών κέντρων, εμπλεκόμενων λίγο ή πολύ σε ενεργό ανταγωνισμό μεταξύ τους, ήταν ένα χαρακτηριστικό και των δύο πολιτισμικών περιοχών —αλλά, όπως ο S. N. Eisenstadt και ο H. Hartman (1992) υποστηρίζουν, τα αντίστοιχα πολιτιστικά πλαίσια διοχέτευσαν την ενδοκρατική και διακρατική δυναμική σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Τα ινδικά οράματα για το κράτος δεν απέβλεπαν τόσο πολύ σε ένα ενιαίο ενωτικό κέντρο, αλλά σε μια διασπασμένη κυριαρχία διαφόρων κοινωνικών ομάδων και τομέων. Αυτή η τάση διάσπασης της πολιτικής σφαίρας αυτής καθ'αυτής (και όχι μόνο της εδαφικής της μορφής), ήταν, λοιπόν, συνδεδεμένη με την περιορισμένη κυριαρχία μιας βασιλείας που επισκιαζόταν από την ιερατική εξουσία.

Πρέπει να ειπωθούν λίγα λόγια ακόμα για έναν άλλο κρίσιμο στόχο: την οριοθέτηση της πλουραλιστικής άποψης από την έννοια των πολιτισμών ως κλειστών κόσμων, με σκοπό την θεωρητικοποίηση αμοιβαίων διαμορφωτικών επαφών ανάμεσα σε πολιτισμικά συμπλέγματα. Εδώ η ιδέα των διαπολιτισμικών εμπλοκών είναι μεγάλης σπουδαιότητας. Ο πρώτος συγγραφέας που την εισήγαγε ως βασική έννοια ήταν ο Arnold Toynbee (1954). Αλλά όταν ανέλαβε να εξετάσει αυτό το θέμα, βρισκόταν ήδη στα μέσα της αλλαγής της πορείας του εγχειρήματός του με έναν τρόπο που άφησε όλα τα εννοιολογικά θεμέλια σε μια αβέβαιη κατάσταση. Εκτός από την διάκριση ανάμεσα σε εμπλοκές στον χρόνο και εμπλοκές στον χώρο (γνωστές ως αναγεννήσεις), ο Toynbee ενδιαφερόταν πρωτίστως για τις

εμπλοκές που ανέδειξαν οικουμενικές θρησκείες, τις οποίες τώρα θεώρησε ως έναν νέο και ουσιαστικά υπερ-πολιτισμικό τρόπο κοινωνικής ζωής, χωρίς πάντοτε να μας εξηγεί τους λόγους για τους οποίους μετακινήθηκε από το πρωταρχικό πλαίσιο της έρευνάς του.

Δύο μεταγενέστεροι συγγραφείς ανέπτυξαν την ιδέα των διαπολιτισμικών εμπλοκών σε πολύ διαφορετικές κατευθύνσεις. Αφ' ενός, ο ιστορικός William McNeil μετατόπισε την εστίαση της ανάλυσης προς την μετάδοση των δεξιοτήτων και των τεχνικών από έναν πολιτισμό σε έναν άλλο. Υποστήριξε ότι σε μια αποφασιστική κρίσιμη καμπή (λίγο ή πολύ ταυτόσημη με την άνοδο του πολιτισμού στον ενικό), η αλληλεπίδραση και η εκμάθηση από άλλους έγινε το κύριο μέσο της προόδου. Αυτή η υπόθεση εφαρμόστηκε στην συνέχεια στις στρατιωτικές πτυχές οργάνωσης της οικοδόμησης της Ευρώπης (McNeil, 1983), και η κρισιμότερη φάση της ανόδου της Δύσης θα μπορούσε έτσι να θεωρηθεί ως μία έκβαση των διαπολιτισμικών εξελίξεων. Αλλά στο τέλος, η έμφαση στην ανταλλαγή και την μετάδοση οδήγησαν τον McNeil να υποβαθμίσει την αυτονομία και την εσωτερική συνοχή ιδιαίτερων πολιτισμών, και να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι «αλλαγές στην εμβέλεια και στην δυνατότητα μεταφοράς» ενός «πραγματικού δικτύου επικοινωνιών» που «συνέδεσε τις ανθρώπινες κοινωνίες από την αρχή» (McNeil, 1998: 223) ήταν κεντρικές στην δυναμική της παγκόσμιας ιστορίας. Κατ' αυτό τον τρόπο, μια διαδραστική σύλληψη του πολιτισμού στον ενικό επικρατεί πάνω στην πλουραλιστική προοπτική.

Η άλλη επαναξιολόγηση των διαπολιτισμικών εμπλοκών, λιγότερο λεπτομερής αλλά σημαντικότερη στο παρόν περιεχόμενο, σκιαγραφήθηκε από τον Benjamin Nelson (1981). Εδώ η συζήτηση στηρίζεται σε ένα έντονα πλουραλιστικό πλαίσιο, που επικεντρώνεται στις «δομές της συνείδησης» που ο Nelson θεώρησε ότι αποτελούν τα συστατικά στοιχεία των πολιτισμικών προτύπων, και τα οποία δεν θεωρητικοποιήθηκαν ποτέ από τον Weber ως μια θεμελιώδης κατάσταση (πρέπει να προστεθεί ότι οι δηλώσεις του Nelson για αυτές τις δομές απεικονίζουν κάποια ασάφεια ως προς το εάν η κύρια έμφαση πρέπει να δίνεται σε ρητές κοσμοθεωρήσεις ή στις υποκρυπτόμενες προβληματικές). Οι σημαντικότερες μετατοπίσεις στις δομές της συνείδησης οφείλονται σε αλλαγές εντός και σε μετατοπίσεις πέρα από τους θρησκευτικούς τρόπους πίστης. Αν και ο Nelson ποτέ δεν καθόρισε σαφώς την ιδέα που έχει για τις διαπολιτισμικές εμπλοκές, είναι σαφές ότι το κύριο ενδιαφέρον του αφορά τις επικοινωνίες και τους αντίκτυπους που αυτές είχαν

σε αυτό το επίπεδο: Οι κατ' εξοχή εμπλοκές είναι εκείνες που περιλαμβάνουν ή εγκαινιάζουν σημαντικές αλλαγές στις δομές της συνείδησης. Μπορούν να προκαλέσουν μετασχηματισμούς προϋπαρχουσών δομών, να εισαχθούν σε λίγο ή πολύ παραγωγικούς συνδυασμούς μαζί τους, ή να επιδεινώσουν προηγουμένως λανθάνουσες συγκρούσεις εντός τους. Αλλά η τυπολογία του Nelson για τις εμπλοκές περιλαμβάνει επίσης περιπτώσεις άρνησης αντιπαράθεσης ή κατανόησης με πνευματικές προκλήσεις που τίθενται από άλλους πολιτισμούς, όπως για παράδειγμα η κινεζική απόρριψη του Χριστιανισμού κατά την διάρκεια της πρώιμης σύγχρονης φάσης των επαφών της Κίνας με την Δύση. Αυτό το παράδειγμα αυτο-διαίωνισης του πολιτιστικού αποκλεισμού είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση και έρχεται σε αντίθεση με πιο πρόσφατες δυτικο-παρακινημένες αναταραχές στις δομές της συνείδησης σημαντικών μη δυτικών πολιτισμών, συμπεριλαμβανομένης και της Κίνας.

Υπάρχει, εντούτοις, μια ιδιαίτερη περίπτωση που προφανώς συνάρπασε τον Nelson περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη διαπολιτισμική εμπλοκή: Σε αρκετά από τα δοκίμιά του, επιστρέφει στο μετασχηματισμό της δυτικής Ευρώπης κατά τον 12ο και 13ο αιώνα, που συνοδεύτηκε και που επηρεάστηκε από έντονες επαφές με άλλους πολιτιστικούς κόσμους. Κατά την διάρκεια της εν λόγω περιόδου, ο αναδυόμενος πολιτισμός της δυτικής Χριστιανοσύνης συνδεόταν με τους προηγμένους πολιτισμούς του Βυζαντίου και του Ισλάμ, καθώς και με τον εβραϊκό πολιτισμό της διασποράς, με ποικίλους τρόπους που συνδυάστηκαν για να ενισχύσουν την καινοτόμο δυναμικότητά του. Δεν είναι λιγότερο σημαντικό ότι τμήματα της ελληνορωμαϊκής κληρονομιάς δραστηριοποιήθηκαν εκ νέου με την ενίσχυση των πηγών που συντηρήθηκαν από την βυζαντινή και ισλαμική παράδοση. Αυτές οι επαφές με τους προγόνους και τους συγχρόνους βοήθησαν να στηρίξουν ένα σύνολο διασυνδεδεμένων δομικών καινοτομιών στις δυτικές ευρωπαϊκές κοινωνίες. Μπορεί να υποστηριχτεί ότι η πολύπλοκη δυναμική που λαμβάνει χώρα γίνεται καλύτερα κατανοητή ως ένας συνδυασμός τεσσάρων επαναστάσεων: Της σταθεροποίησης της Καθολικής Εκκλησίας ως «παπικής μοναρχίας», της εμφάνισης της αυτο-διακυβέρνησης αστικών κοινοτήτων, της «φεουδαρχικής επανάστασης» που επέφερε μια νέα συνάρθρωση δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, και μιας σημαντικής διανοητικής ατραπού που άλλαξε και το περιεχόμενο και την οργάνωση των λόγιων δραστηριοτήτων (Wittrock, 2001). Αλλά το κύριο θέμα του Nelson ήταν το

ξέσπασμα των «εμφύλιων πολέμων στις δομές της συνείδησης» (Nelson, 1981: 215), μια πόλωση της πίστης και του λόγου, οι οποίες όφειλαν πολλά στις εισροές από άλλες πολιτισμικές πηγές και προετοίμασαν το έδαφος για την πνευματική επανάσταση του Υψηλού Μεσαιωνικού Σχολαστικισμού.

Ο Nelson είχε πλήρη επίγνωση των νέων μορφών κοινωνικής οργάνωσης που έλαβαν χώρα κατά την διάρκεια του 12ου και 13ου αιώνα, και η εκ νέου ανακάλυψη του ρωμαϊκού νόμου ήταν κατά την άποψή του ένα από τα σημαντικότερα ερεθίσματα ευρύτερων κοινωνικο-πολιτιστικών αλλαγών. Αλλά δεν σύνδεσε αυτές τις εξελίξεις με το θέμα της διαμόρφωσης των κρατών. Όμως από αυτή την σκοπιά ο 12ος και ο 13ος αιώνας ήταν αναμφισβήτητα μια αποφασιστική καμπή (ο Elias το σημείωσε αυτό, αν και είχε λίγα να πει για αυτό το πολιτιστικό περιεχόμενο), και κάθε μια από τις επαναστάσεις που αναφέρθηκαν νωρίτερα συνεισέφερε στην δυναμική της διαμόρφωσης του κράτους. Εάν πράγματι έλαβε χώρα μια φεουδαρχική επανάσταση (οι ιστορικοί διαφωνούν σε αυτό το θέμα), ήταν τουλάχιστον εν μέρει μια προσπάθεια να παγιωθεί ένα νέο πλαίσιο οικοδόμησης του κράτους –η παπική μοναρχία έγινε από πολλές απόψεις ένα πρότυπο για τα κοσμικά κράτη–, οι αστικές κοινότητες επινόησαν τις ιδέες και τις τεχνικές, οι οποίες θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν στο επίπεδο μεγαλύτερων κοινοτήτων –και η πνευματική επανάσταση οδήγησε στην αναγέννηση της πολιτικής σκέψης. Σε αυτό το πλαίσιο, οι πρόοδοι στην διαμόρφωση του κράτους ήταν και άμεσα και έμμεσα συνδεδεμένες με τις διαπολιτισμικές επαφές. Ο ρόλος της βυζαντινής συσχέτισης στην ανακάλυψη εκ νέου του ρωμαϊκού νόμου είναι γνωστός. Αλλά οι μη δυτικές επιρροές ήταν πολύ πιο εκτενείς: φαίνεται ιδιαίτερα πιθανό ότι το νορμανδικό βασίλειο της Σικελίας –μια πρωτοποριακή οργάνωση κράτους που ξεχωρίζει ανάμεσα στις μοναρχίες του 12ου αιώνα– βασίστηκε σε κινεζικά μοντέλα που μεταδόθηκαν μέσω ισλαμικών καναλιών επικοινωνίας (Creel, 1970: 11-13).

Εν ολίγοις, μια πιο σαφής ανάλυση των ριζοσπαστικών αλλαγών του 12ου και 13ου αιώνα θα μπορούσε να βοηθήσει στην επανατοποθέτηση της προβληματικής της διαμόρφωσης του κράτους σε μια ευρύτερη πολυ-πολιτισμική προοπτική. Θα μπορούσε επίσης να χρησιμεύσει ως μια αφετηρία για σύγκριση με άλλες ιστορικές περιπτώσεις κρατικών δομών που μετασχηματίστηκαν σε σύνδεση –ή ως συνέπεια– διαπολιτισμικών επαφών. Συμπερασματικά, πρέπει να σημειωθούν εν συντομία δύο κρίσιμες εξελίξεις αυτού του εί-

δους. Η ελληνική πόλις ήταν η έκβαση –και έγινε η αρένα– μιας ιδιαίτερα αυτοπεριοριστικής διαδικασίας διαμόρφωσης του κράτους (τόσο ώστε μερικοί αναλυτές προτιμούν να μην χρησιμοποιήσουν την έννοια του κράτους καθόλου), η πρόωμη ανάπτυξη της συννοδεύθηκε από τον ευρύ δανεισμό ιδεών, δεξιότητων και τεχνικών από τους πιο προηγμένους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής. Η πιο στενή επαφή με παλαιότερα πολιτιστικά κέντρα έδωσε το έναυσμα για μια πιο σύνθετη πολιτισμική διαδικασία, αλλά συγχρόνως, ο βαθιά πρωτότυπος χαρακτήρας του ελληνικού πολιτισμού εκφράστηκε στον τομέα, όπου ένα νέο πολιτιστικό όραμα εξουσίας –που αρθρώθηκε σε σύγκρουση με τους γείτονες και ανταγωνιστές του της Εγγύς Ανατολής– μεταφράστηκε βαθμιαία σε πρακτικές, που ενίσχυσαν την αυτονομία της δράσης και την πολλαπλότητα των κοινωνικών δραστών. Ένα πολύ διαφορετικό πρότυπο αλληλεπίδρασης ανάμεσα στην διαμόρφωση του κράτους και της διαπολιτισμικής δυναμικής αναπτύχθηκε κατά την διάρκεια της δυτικής επέκτασης. Οι μορφές κρατικής οργάνωσης, οι στρατηγικές οικοδόμησης του κράτους και οι τρόποι νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας απλώθηκαν από την ανερχόμενη Δύση στις πολιτισμικές περιοχές που βρέθηκαν κάτω από τον έλεγχο ή την επιρροή της. Σε αυτό το πλαίσιο, η μεταφορά των δυτικών προτύπων (συμπεριλαμβανομένων, φυσικά, των κομμουνιστικών αντι-προτύπων) ήταν πιο άμεση και σφαιρική από ό,τι σε οποιαδήποτε άλλα. Αλλά οι συγκριτικοί ιστορικοί, οι κοινωνιολόγοι και οι πολιτικοί επιστήμονες συνειδητοποιούν όλο και περισσότερο την άλλη πλευρά αυτής της διαδικασίας: την «*ιστορικότητα του εισαγόμενου κράτους*» (J.-F. Bayart), τις λιγότερο ή περισσότερο ριζικές τροποποιήσεις δανεισμένων ιδεών και θεσμών σε νέα περιβάλλοντα, και –το πιο σημαντικό– τον αντίκτυπο των διαρκούντων πολιτισμικών παραγόντων. Οι πρόσφατες εργασίες που αναφέρονται σε αυτά τα θέματα (π.χ. Bayart, 1996. Reinhard, 1999), ακόμα κι αν δεν συνδέονται άμεσα με πολιτισμικά θέματα, υποδηλώνουν ότι όλος ο επιστημονικός χώρος είναι ιδιαίτερα σημαντικός για την πολιτισμική θεωρία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ένας πιο λεπτομερής απολογισμός της ιστορίας της πολιτισμικής ανάλυσης καταγράφεται στον Arnason (2001)· τα θεωρητικά ζητήματα συζητούνται στο «Civilizations in Dispute» (Arnason, 2002).

2. Για τις πολύ ενδιαφέρουσες αλλά κάπως μη καρποφόρες προτάσεις σχετικά τους πολιτισμούς και τις οικονομίες, βλέπε Hamilton (1994) –όσο γνωρίζω, οι ερωτήσεις που τίθενται σε αυτό το άρθρο δεν έχουν αναπτυχθεί περαιτέρω.
3. Ο Hastings (1997) σωστά τονίζει την σημασία των χριστιανικών παραδόσεων για την εθνική μορφοποίηση. Αναφέρει την Αρμενία ως το πρώτο κράτος που έγινε χριστιανικό –αλλά δεδομένου ότι πολύ σύντομα ακολούθησε η Γεωργία, είναι πιο σωστό να μιλήσουμε για ένα καυκάσιανό μοντέλο.
4. Η κλασική ανάλυση του Hodgson (1974) σχετικά με το πρώιμο Ισλάμ δημιουργεί προοπτικές, οι οποίες αργότερα ριζοσπαστικοποιήθηκαν, συχνά με έναν διφορούμενο τρόπο, από πιο πρόσφατα έργα σε αυτόν τον χώρο.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Arnason, J. P. (2001) «Civilizational Analysis, History of», in *Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. London: Elsevier.
- Arnason, J. P. (2002) *Civilizations in Dispute*. London: Sage.
- Bayart, J.-F, ed. (1996) *La Greffe de l'état*. Paris: Karthala.
- Castoriadis, C. (1997a) «The Greek *Polis* and the Creation of Democracy», in D. A. Curtis (ed.) *The Castoriadis Reader*, pp. 267-89. Oxford: Blackwell.
- Castoriadis, C. (1997b) «The Greek and the Modern Political Imaginary», *World in Fragments*, pp. 84-107. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Creel, H. G. (1970) *The Origins of Statecraft in China*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Durkheim, E. and Mauss, M. (1971) «Note on the Notion of Civilization», trans. and introduced by B. Nelson, *Social Research* 38(4): 808-13.
- Eisenstadt, S. N. and Hartman, H. (1992) «Cultural Traditions, Conceptions of Sovereignty and State Formations in India and Europe», in A. W. van den Hoek, D. H. A. Kolff and M. S. Oort (eds) *Ritual, State and History in South Asia – Essays in Honour of J. C. Heesterman*, pp. 493-506, Leiden: Brill.
- Elias, N. (2000) *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, trans. E. Dunning and J. Goudsblom. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.
- Frank, A. G. (1998) *Re-Orient: The Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
- Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Hamilton, G. (1994) «Civilizations and the Organization of Economies», in N. J. Smelser and R. Swedberg (eds) *The Handbook of Economic Sociology*, pp. 183-205. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hastings, A. (1997) *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, M. (1974) *The Venture of Islam*, Vols 1-3. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Krejčí, J. (1982) «Religion and Civilization», *Religion* 12: 29-47.
- Kürsat-Ahlers, E. (1994) *Zur frühen Staatenbildung von Steppenvölkern*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Kuzmics, H. and Axtmann, R. (2000) *Autorität, Staat und Nationalcharakter. Der Zivilisationsprozess in Österreich und England, 1700-1900*. Opladen: Leske und Budrich.
- McCloud, D. (1995) *Southeast Asia: Tradition and Modernity in the Contemporary World*. Boulder, CO: Westview Press.
- McNeill, W. (1983) *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society since A.D. 1000*. Oxford: Blackwell.
- McNeill, W. (1998) «World History and The Rise and Fall of the West», *Journal of World History* 9(2): 215-36.
- Mauss, M. (1968) «Les civilisations: Elements et formes», in M. Mauss *Oeuvres*, Vol. 2, pp. 451-87. Paris: Editions de Minuit.
- Momigliano, A. (1987) «The Disadvantages of Monotheism for a Universal State» in A. Momigliano *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, CT: Wesleyan University Press, pp. 142-58.
- Nelson, B. (1981) *On the Roads to Modernity*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Reinhard, W., ed. (1999) *Verstaatlichung der Welt*. Munich: Oldenbourg.
- Schwartz, B. (1985) *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Starobinski, J. (1983) «Le Mot “civilisation”», *Le Temps de la réflexion* IV: 13-51.
- Toynbee, A. (1954) *A Study of History*, Vols VIII-IX. Oxford: Oxford University Press.
- Voll, J. O. (1994) «Islam as a Special World System», *Journal of World History* 5(2): 213-26.
- Wittrock, B. (2001) «Social Theory and Global History: Three Cultural Crystallisations», *Thesis Eleven* 65: 27-50.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Johann P. Arnason είναι Καθηγητής της Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο La Trobe της Μελβούρνης στην Αυστραλία. Έχει δημοσιεύσει:

The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model (London: Routledge, 1993), *Social Theory and Japanese Experience* (London: Kegan Paul International, 1997), *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and its Aftermath*, έκδοση με τον Peter Murphy (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001).

ΕΞΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ, ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΕΜΠΛΟΚΕΣ*

ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ
ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ ΤΟΥ BENJAMIN NELSON

Donald A. Nielsen
State University of New York

Περίληψη: Το παρόν άρθρο παρέχει μια κριτική ανακατασκευή του έργου του Benjamin Nelson για την κοινωνιολογία των πολιτισμών. Οι βασικές του έννοιες για την πολιτισμική ανάλυση τοποθετούνται μέσα στην κοινωνιολογική παράδοση των έργων του Durkheim, του Mauss και την σχολή τους, καθώς και του Max Weber. Το άρθρο επικεντρώνεται ειδικά στην ιστορική, συγκριτική και αναλυτική αξία της διάκρισης του Nelson ανάμεσα σε τρεις τύπους δομών της συνείδησης (ιερο-μαγική δομή, δομή πίστης και εξορθολογισμένες δομές), και ειδικότερα στον ιστορικό ρόλο των εξορθολογισμένων δομών. Πιστεύουμε ότι αυτές οι έννοιες θα μπορούσαν να αποκτήσουν μια πιο πλήρη αναλυτική διαφοροποίηση χρησιμοποιώντας έναν πιο λεπτομερή ιστορικό προσδιορισμό. Το άρθρο δίνει έμφαση στο πώς οι διαπολιτισμικές εμπλοκές προσφέρουν το κατάλληλο έδαφος για πολιτιστικές καινοτομίες που λειτουργούν ως σημεία εκκίνησης για τους μετέπειτα ιστορικούς μετασχηματισμούς των πολιτισμών. Δίνεται ιδιαίτερη προσοχή στα επακόλουθα των πολιτιστικών εμπλοκών μεταξύ

* Σ.τ.Μ. Ο όρος «εμπλοκή» αποδίδει το αγγλικό encounter, που δηλώνει τόσο την επαφή όσο και την σύγκρουση.

Ελλάδας, Ρώμης και Ιουδαϊσμού στην Ελληνιστική περίοδο. Τα κύρια θέματα του άρθρου διευκρινίζονται με αναφορές σε μια ποικιλία ουσιαστικών ζητημάτων και ιστορικών συγκριτικών πολιτισμικών αναφορικών πλαισίων. Αυτά περιλαμβάνουν τον ρόλο των παγκόσμιων θρησκειών, των επιστημών, των φιλοσοφιών και άλλων πολιτιστικών μορφών στον αρχαίο κόσμο, την Δυτική Ευρώπη, την Ρωσία και αλλού.

Εισαγωγή

Η δημιουργία μιας νέας επιστήμης πολιτισμών παραμένει ένα παραμελημένο θέμα στην ατζέντα της σύγχρονης κοινωνιολογίας. Παρά τα πολλά εμπόδια που αντιμετωπίζει αυτό το εγχείρημα, υπάρχουν πολλές διαθέσιμες πνευματικές πηγές για την υλοποίησή του. Αυτό το άρθρο εμπνέεται από το όραμα του Benjamin Nelson για την πολιτισμική ανάλυση¹. Το έργο του Nelson είναι πολύπλευρο. Η έρευνά του επικεντρώθηκε ιδίως σε συγκριτικές, ιστορικές μελέτες πολιτιστικών διεργασιών στην θρησκεία, την επιστήμη και άλλους πολιτιστικούς τομείς. Παρόλο που το έργο του ήταν αναλυτικό, έως και «συστηματικό» (Nelson, 1981: Κεφ. 2-3, 5), ο Nelson δεν ήθελε να δημιουργήσει ένα θεωρητικό «σύστημα» ή φιλοσοφία της ιστορίας όπως ο Spengler, ο Sorokin, ο Parsons και μερικοί άλλοι. Το ύφος της θεωρητικής και ιστορικής του έρευνας συνδεόταν με μια επιτακτική ανησυχία για τις τρέχουσες πνευματικές και ιστορικές προκλήσεις. Εναντιώθηκε σε όλα τα είδη θεωρητικής «ομοιομορφοποίησης» (uniformitarianism), ή σε αυτό που άλλοι ονόμασαν «ουσιοκρατία», την οποία θεώρησε ως παραμόρφωση των πραγματικών στοιχείων της ανθρώπινης εμπειρίας μέσα από τον περιορισμό τους σε κάποιο συνολικό σύστημα θεωριών (Nelson, 1981: 241-2). Με μια ανάλογη διάθεση, θορυβήθηκε από τον ραγδαίο εξορθολογισμό των σύγχρονων κοινωνιών και την τάση του να οδηγεί τα άτομα σε ακραίες αποκρίσεις ατομιστικής αντιπαράθεσης. Αυτές οι δύο ανησυχίες πρέπει να λαμβάνονται υπόψη αν θέλουμε να κατανοήσουμε τις προσπάθειές του και την αξία μιας πολιτισμικής προοπτικής. Σε αυτές τις σελίδες η έρευνά μου περιγράφει επιλεκτικά το έργο του Nelson, καθώς και τις προγενέστερες έρευνές μου σχετικά με τις πολιτιστικές διεργασίες (έρευνες που εμπνεύστηκαν ιδιαίτερα από το παράδειγμα του Nelson). Επικεντρώνομαι στις ιστορικές

δομές της συνείδησης, τις πολιτιστικές εμπλοκές και το πρόβλημα του εξορθολογισμού.

Η πολιτισμική ανάλυση ως κοινωνιολογική προοπτική

Η ιδέα των πολιτισμικών φαινομένων του Nelson βασίζεται ιδιαίτερα στους Durkheim και Mauss (1971). Αναλυτικά, τα πολιτισμικά φαινόμενα ορίζονται ως πολιτιστικές παραγωγές υψίστου επιπέδου, μακρο-ιστορικά κοινές σε δύο ή περισσότερους λαούς, κοινωνίες ή χώρες. Η θεωρία αναφέρεται σε φαινόμενα με μεγαλύτερο συντελεστή επέκτασης και «διεθνοποίησης» (Durkheim και Mauss, 1971: 812) από εκείνα που υπάρχουν σε μια «κοινωνία» ή σε ένα «έθνος-κράτος». Ωστόσο, ο Nelson αποφεύγει την πρόωρα ολοκληρωτική θεωρία μιας καπιταλιστικής παγκόσμιας οικονομίας που παρέχεται από θεωρητικούς του «παγκόσμιου συστήματος» (Nielsen, 1991b). Πράγματι, η σύγχρονη «νοοτροπία της αγοράς» (Polanyi, 1968) και οι καπιταλιστικές επιχειρηματικές πρακτικές αποτελούν μόνο κάποια από μια σειρά πολιτισμικών φαινομένων.

Η έννοια των πολιτισμικών φαινομένων τονίζει emphatically τις πνευματικές παραγωγές υψίστου επιπέδου όπως οι θρησκείες, οι φιλοσοφίες, οι επιστήμες και οι τεχνολογίες. Περιλαμβάνει εκείνο που ονόμασε ο Marcel Mauss «κατηγορίες του ανθρώπινου πνεύματος» (Nielsen, 1999: 13-16) ερμηνεύοντας τις απόψεις που έχουμε για τον χρόνο, τον χώρο, την αιτιότητα, τον εαυτό, τον κόσμο, τον αλλόκοσμο και τον κόσμο των πνευμάτων (Nelson, 1981: 84). Αυτές οι κατηγορίες συνιστούν έγκυρα «ρυθμιστικά συστήματα» που ερμηνεύουν την πραγματικότητα, και συχνά προκαλούν συμπλοκές μεταξύ ανταγωνιστικών «μεσολαβητικών τάξεων ελίτ» σχετικά με την συνέχεια ή την αλλαγή τους (Nelson, 1981: Κεφ. 2). Επιπλέον, η έννοια του πολιτισμού υπαινίσσεται την μελέτη φαινομένων όπως οι οικονομικές συναλλαγές, η πολιτική κοινότητα, οι αστικοί σχηματισμοί, και τα κοινωνικά στρώματα και θεσμοί, όλα στα πλαίσια της πολιτισμικής προοπτικής· δηλαδή εντός των ερμηνευτικών πολιτισμικών πλαισίων τους, ως πλευρές εκείνου που ο Mauss όρισε ως «καθολικά κοινωνικά φαινόμενα» (Mauss, 1990: 78-9).

Ένα κεντρικό σημείο της πολιτισμικής ανάλυσης είναι η μελέτη των διαπολιτισμικών εμπλοκών, εκείνων των ιστορικών περι-

στάσεων όπου τα κεντρικά αναφορικά πλαίσια πολιτισμικών κοινοτήτων προκαλούνται από την επαφή με άλλες. Τέτοιες εμπλοκές θα πρέπει να διακρίνονται από την πρόσφατα αναγγελθείσα «σύγκρουση πολιτισμών» (Huntington, 1998). Οι εμπλοκές περιλαμβάνουν πολύ περισσότερα από «συγκρούσεις» που οδηγούν σε πολέμους και γεωπολιτικές εμπλοκές. Τα αποτελέσματα τέτοιων εμπλοκών δεν είναι ταυτόσημα με τις εκβάσεις πολιτικών εμπλοκών, νίκης ή ήττας. Συχνά καταλήγουν σε κρίσιμους πολιτιστικούς δανεισμούς, υιοθέτηση ξένων ιδεών και σε δημιουργικές συνθέσεις που προκύπτουν από προκλήσεις κληρονομημένων τρόπων σκέψης. Οι πολιτισμικές εμπλοκές συχνά καταλήγουν σε νέες πολιτιστικές δημιουργίες, που αλλάζουν αποφασιστικά το μελλοντικό πολιτισμικό τοπίο για ένα ή περισσότερα συμμετέχοντα μέρη.

Πολιτισμοί και δομές της συνείδησης

Ένα κεντρικό σημείο της πολιτιστικής ανάλυσης του Nelson είναι η διάκριση μεταξύ τριών τύπων δομών της συνείδησης, τις οποίες ονόμασε: ιερο-μαγικές (τύπος συνείδησης 1), πίστης (τύπος συνείδησης 2) και εξορθολογισμένων δομών (τύπος συνείδησης 3) (Nelson, 1981: 80, 92-7). Ας εξετάσουμε εν συντομία κάθε έναν τύπο².

Οι ιερο-μαγικές δομές χαρακτηρίζονται από μια αίσθηση συλλογικής ευθύνης για ελλείψεις και κενά που παρουσιάζονται στην φαντασιακή συγκρότηση της μικρο- και μακρο-κοσμικής ενότητας. Κεντρικά στοιχεία σε αυτήν την δομή αποτελούν οι θυσίες, οι εξιλεώσεις και οι αναμνήσεις συλλογικών παραπτωμάτων ή αδικιών που απαιτούν επαναλαμβανόμενη επανόρθωση (Nelson, 1981: 93). Περίπλοκα εθιμοτυπικά συστήματα που διατηρούν ή αποκαθιστούν την κοινωνική και κοσμική τάξη είναι χαρακτηριστικά τέτοιων συστημάτων. Η συλλογική συνείδηση είναι έγκυρη και προστακτική, και οι συλλογικές αναπαραστάσεις κυριαρχούν σε σύγκριση με τις πιο εξατομικευμένες αναπαραστάσεις. Ο Nelson πίστευε ότι ιερο-μαγικές δομές υπήρχαν σε μια ευρεία ποικιλία αρχαίων πολιτισμών, που περιλαμβάνουν την αρχαία Κίνα, την Ινδία, τον Ιουδαϊσμό, όπως επίσης και την Ελλάδα και την Ρώμη στις πρώτες τους φάσεις (και πολύ πιο πέρα από αυτές). Θεωρούσε αυτή την κατάσταση αληθινή, παρά τις διάφορες ορθολογικές επεξηγήσεις που είναι δυνατόν να λάβουν χώρα εντός αυτού του τύπου συνείδησης.

Οι δομές της πίστης απαιτούν όλα τα άτομα και ομάδες, οποι-

εσδήποτε κι αν είναι οι κοινωνικές τους θέσεις, να εφαρμόζουν πρακτικές συνεχούς κάθαρσης από κακές σκέψεις και συναισθήματα. Αυτή η ιδέα εκφράζεται ιδιαίτερα στην ιδέα της ενεργούς συμμόρφωσης λόγω και έργω με μια παγκόσμια ψυχή ή λόγο. Οι δομές της πίστης προωθούν την κοινωνική διάκριση μεταξύ των δεξιотεχνών του διαλογισμού και της μυστικιστικής ένωσης, και εκείνου του πληθυσμού που έχει λιγότερα προσόντα σε αυτούς τους τομείς. Ωστόσο, δίνουν έμφαση στην ατομική και συλλογική συμμετοχή μέσα από πρακτικές, μιμήσεις, και παραδειγματισμούς. Έτσι, η ευθύνη του ατόμου και ο βαθμός εξατομίκευσης εντείνονται άμεσα μέσω των δομών πίστης. *«Κάθε μέλος της κοινότητας μπορεί να απαιτήσει να γίνει αγγελιαφόρος, υπόδειγμα ή ενσάρκωση της πίστης. Χαρισματικά διαλλείμματα ανάμεσα στις αποικιακές τάξεις και την προνομιούχο κλάση είναι κατά τακτά χρονικά διαστήματα πιθανά»* (Nelson, 1981: 96). Συνοψίζοντας, οι δομές πίστης προνοούν για πιθανή οικουμενική συμμετοχή και, συνεπώς, τοποθετούν τα απαραίτητα θεμέλια για περαιτέρω ολικούς εξορθολογισμούς. Ο Nelson εντόπισε ως την ιστορική στιγμή πραγμάτωσης της κρίσιμης μετάβασης από ιερο-μαγικές δομές σε δομές πίστης, την μετάβαση από τον Ιουδαϊσμό στον Χριστιανισμό στην ελληνική και την ρωμαϊκή περίοδο.

Η ύπαρξη εξορθολογισμένων δομών γίνεται αρχικά πιθανή, όταν έχουν αποδυναμωθεί οι συλλογικές αναπαραστάσεις των δομών πίστης και όταν προκύπτει έντονη διαφωνία σχετικά με τις κύριες επιπτώσεις και αποδείξεις της πίστης. Η μετάβαση απαιτεί την ορθολογική έρευνα των θεμελίων της πίστης και αποσαφήνιση της επιχειρηματολογίας που αφορά την δράση, την πίστη και την άποψη – στην πραγματικότητα, κάθε πλευρά της εσωτερικής ζωής. Ο Nelson υποστήριξε ότι μια *«Αξονική Μετατόπιση Κατεύθυνσης»* (Nelson, 1981: 99) προς μια ολική ορθολογική δομή έλαβε χώρα στην Δυτική Ευρώπη στον 12ο-13ο αιώνα. Επανειλημμένα τόνισε την σημασία αυτής της ιστορικής περιόδου για την επακόλουθη ανάπτυξη της Δύσης. Την σύγκρινε με άλλα πολιτιστικά τοπία, για παράδειγμα την Κίνα, της οποίας το κίνημα προς τον εξορθολογισμό παρέμεινε κατά πολύ ανολοκλήρωτο (Nelson, 1981: Κεφ. 10). Εδώ, προκύπτει μια διαφορά μεταξύ της περιοριστικής ορθολογικοποίησης της συνείδησης, πρώτον ως απάντηση στις εμφανιζόμενες αβεβαιότητες της δομής πίστης, και δεύτερον ως προς τους επιμέρους ορθολογισμούς συγκεκριμένων πολιτιστικών τομέων που εμφανίζονται λόγω της απουσίας δομής πίστης.

Κατά την μακρά περίοδο που ωριμάζε ο ευρωπαϊκός μοντερνισμός, αυτή η διαδικασία ορθολογικοποίησης τελικά οδήγησε σε έναν «μέγιστο ορθολογισμό της διανόησης». Για να συμβεί αυτό «[πρέπει] ένας σημαντικός αριθμός ατόμων να είναι νομικά εξουσιοδοτημένος και ψυχολογικά προδιατεθειμένος να συνεχίσει την πνευματική παραγωγή στο υψηλότερο επίπεδο λειτουργίας χωρίς να εμποδιστεί από ακυρωτικές ιδιωτικές ή δημόσιες αναστολές ή εμπόδια» (Nelson, 1981: 184, 178). Αυτό απαιτεί από τα άτομα να υπερβούν τους ιδιοτυπικούς περιορισμούς της οικογένειας, των συγγενών, της κάστας και της τάξης, και να επιτρέψουν στον νου τους να περιπλανηθεί σε «ουδέτερες ζώνες» που παρέχονται από θεσμούς ελεύθερους από πολιτικές και θρησκευτικές υπαγορεύσεις. Θα εξετάσουμε την πληρέστερη γκάμα των συνεπειών αυτών των διαδικασιών ορθολογικοποίησης λίγο αργότερα.

Αναλυτικές σκέψεις για τις δομές της συνείδησης

Αξίζει να σημειωθεί ότι η τυπολογία του Nelson μοιάζει αρκετά με τους «ιδεοτύπους» του Weber. Κατασκευάστηκε για να βοηθήσει στην κατανόηση μιας συγκεκριμένης ομάδας ιστορικών διαδικασιών, που συνδέονται με τις κρίσιμες εξελίξεις πολιτισμών προς πιο «μοντέρνες» προοπτικές. Δεν πρόκειται για μια περιεκτική ταξινομητική συσκευή. Όντως, για να έχει μεγαλύτερο βαθμό εφαρμογής πέρα από τα ερωτήματα που εξέτασε ο Nelson, απαιτεί σημαντική εννοιολογική διαφοροποίηση και ιστορικό καθορισμό.

Επιπρόσθετα, όπως ακριβώς οι τυπολογίες του Weber είχαν τις ρίζες τους στην ιδέα που είχε για την κοινωνική δράση, αυτές οι δομές της συνείδησης υποδηλώνουν την ιδέα της εμπειρίας και των αντιδράσεων των κοινωνικών υποκειμένων. Η τυπολογία επικεντρώνεται στην συνείδηση και emphatically τονίζει την ιστορική διαμόρφωση σκέψεων και διανοήσεων. Οι δομές της συνείδησης πρέπει να εξετάζονται μέσα από τις εκδηλώσεις τους στην αλλαγή της ανθρώπινης εμπειρίας και έκφρασης· όντως, αυτοί οι τρεις όροι μαζί προσδιορίζουν έναν τομέα έρευνας πιο ευρύ από ό,τι η έννοια της κοινωνικής δράσης. Οι μελέτες των πραγματικών εκδηλώσεων αυτών των δομών της συνείδησης συνιστούν ιστορικές «φαινομενολογίες» της εμπειρίας και της έκφρασης (Nelson, 1981: 203-5). Η τυπολογία υποδηλώνει ένα συγκεκριμένο ερευνητικό πρόγραμμα, που απαντάται ειδικά στην μελέτη ιστορικών προσώ-

πων. Δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι ο Nelson επικεντρωνόταν συχνά σε μείζονες ιστορικές φνυσιογνωμίες όπως οι Abelard, Bernard of Clairvaux, Galileo, Pascal, Luther, Calvin και άλλοι. Αυτή η προσέγγιση μας βοηθά να αποφύγουμε την λανθασμένη επιλογή μεταξύ «μακροανάλυσης» και «μικροανάλυσης». Η ιδέα της «μακροανάλυσης» των πολιτισμικών συμπλεγμάτων υποδεικνύει τις υψηλότατου επιπέδου κατηγορίες που συνιστούν τις δομές της συνείδησης των πολιτισμών, αλλά ακόμη έχουν αίσθηση της εμπειρίας και τίθενται σε λειτουργία από άτομα σε πραγματικές «μικροκαταστάσεις» και θέσεις όπου λαμβάνουν χώρα η συμπεριφορά, η άποψη, η σκέψη και η φαντασία. Αυτή η έμφαση στην ατομική εμπειρία, την συνείδηση και τις μορφές έκφρασης παρέχει ένα ιδιαίτερα αξιολογικό σημείο εισόδου στην συγκεκριμένη μελέτη τέτοιων πολιτισμικών διαδικασιών.

Αυτή η ανάλυση τύπων συνείδησης επικεντρώνεται στην εξέλιξη των ορθολογικών διαδικασιών στην Δύση, ωστόσο πλαισιώνεται από μια εξίσου ισχυρή ανησυχία για την αβεβαιότητα των πολιτισμικών προτύπων, τον διαπολιτισμικό χαρακτήρα της πολιτιστικής παραγωγής, το επίκεντρο των ενδοπολιτισμικών συγκρούσεων και τις μετατοπίσεις στην παγκόσμια πολιτισμική κυριαρχία (Nelson, 1981: 8-9). Θα ήταν επομένως λάθος να τους αντιληφθούμε ως μη αναστρέψιμα εξελικτικά στάδια ή ως μια νικηφόρο πορεία προς τον «ορθολογισμό». Όντως, ο Nelson απέρριψε τις αντιλήψεις των σταθερών σταδίων και της μη αναστρεψιμότητας ως «ανιστόρητες» (Nelson, 1981: 92)³. Σε κάθε σύνθετη κοινωνία, μια δεδομένη δομή συνείδησης δεν είναι ομοιόμορφα κατανεμημένη μεταξύ όλων των ατόμων και ομάδων. Διαφοροποιήσεις εντός όπως επίσης και μεταξύ αυτών των τύπων, των ιστορικών τους προσμίξεων και ισορροπιών, πρέπει να λαμβάνονται υπόψη. Είναι δυνατόν να συμβούν «υποτροπές» από τον έναν τύπο στον άλλον (Nelson, 1981: 97), για παράδειγμα, από ορθολογικές δομές σε δομές πίστωσης ή ιερομαγικές δομές (Nielsen, 1984). Μπορεί να προκύψει μια επιλεκτική ανάπτυξη με «τμηματική» μορφή «μοντερνισμού», ορθολογισμών ξένων περιοχών εντός στιβαρών «παραδοσιακών» κοινωνιών κατά την επαφή τους με σύγχρονες. Ο Nelson σημείωσε επίσης ότι η τρέχουσα παγκόσμια αναβίωση των δομών πίστης και οι συλλογικές απόψεις θα παρείχαν μια σοβαρή πρόκληση στις ορθολογικοποιημένες δομές (Nelson, 1981: 102-5).

Οι ενδοπολιτισμικές διαδικασίες είναι μια άλλη καίρια πλευρά μιας τέτοιας προοπτικής. Περιλαμβάνουν τις προσαρμογές των

κοινωνικών υποκειμένων παλιών πολιτισμικών ιδεών και εικόνων σε νέους σκοπούς και σε διαφοροποιημένα ιστορικά πλαίσια. Περιλαμβάνουν επίσης ενδοπολιτισμικές συγκρούσεις μεταξύ ομάδων, σχετικά με ερμηνείες των κατηγοριών-κλειδιών του πολιτισμού. Όπως σημείωσα αλλού (Nielsen, 1991a: 70-1), οι συγκρούσεις έχουν ως αποτέλεσμα μόνιμα δομημένες εντάσεις και πολώσεις μέσα στους πολιτισμούς, ενώ προκαλούν μια σειρά επαναλαμβανόμενων κινημάτων, που έρχονται αντιμέτωπα με κυρίαρχες θεσμοθετημένες παραλλαγές του πολιτισμού. Σήμερα, καθώς οι κυρίαρχοι παγκόσμιοι θεσμοί έχουν σταθεροποιηθεί, τέτοιες ενδοπολιτισμικές πολώσεις εμφανίζονται σε παγκόσμια κλίμακα.

Οι κοινωνιολόγοι θα παρατηρήσουν ότι αυτή η τυπολογική και ιστορική ανάλυση διαπνέεται από τις συλλογιστικές του Durkheim όπως επίσης και του Weber. Οι ορίζοντες του Durkheim περιλαμβάνουν την αντίληψη των πολιτισμικών διαδικασιών, την έμφαση στους πολιτισμούς ως «ολοκληρωτικά» κοινωνικά φαινόμενα, την εστίαση στις κεντρικές κατηγορίες που συνιστούν τις εμπειρίες, την διάκριση μεταξύ συλλογικών και πιο εξατομικευμένων αναπαραστάσεων και την ιδέα του επιλεκτικού ορθολογισμού ιερομαγικών κουλτούρων μέσα από την εξέλιξή τους στις ορθολογικές «τμηματικές» δομές τους. Η ακριβής ιδέα που είχε ο Nelson για τις ιερομαγικές δομές είναι ιδιαίτερα ταιριαστή με την ανάλυση που κάνει ο Durkheim των «αρχαίων» κοινωνιών, παρά την νύξη που κάνει εδώ στον Weber (Nelson, 1981: 93). Βέβαια, αυτές οι προοπτικές του Durkheim συγχωνεύονται με τα ευρήματα του Weber, για παράδειγμα, τις μελέτες του για τον ορθολογισμό, τις παγκόσμιες θρησκείες, τις θεσμικές περιοχές, την αστική συναδέλφωση κ.ο.κ. Ωστόσο, οι ίδιες οι πρωτοποριακές προσπάθειες του Nelson βασίζονται λιγότερο αποκλειστικά στον Weber από ό,τι θα φανταζόταν κανείς, δεδομένων των επαναλαμβανόμενων προσπαθειών του να προασπιστεί την γενική αιτιολόγηση του Weber (π.χ. Nelson, 1969, 1971, 1973b, 1974, 1976a).

Αυτό εγείρει ένα σχετικό ζήτημα. Ο τρόπος του Weber να θέτει ερωτήσεις συχνά περιλαμβάνει την ερώτηση, γιατί εμφανίστηκαν σε έναν πολιτισμό (στην «Δύση») πολιτιστικές εξελίξεις «παγκόσμιας σημασίας και αξίας», οι οποίες δεν έλαβαν χώρα ανεξάρτητα πουθενά αλλού (Weber, 1958: 13). Αυτή η μορφή ερώτησης έχει ιδιαίτερα δυσάρεστες συνέπειες. Πράγματι, το έργο του Nelson δεν είναι τελείως απαλλαγμένο από αυτήν την τάση. Κι αυτό εύκολα μετατρέπεται σε μελέτη της «επιτυχίας» και (ιδιαίτερα) της «αποτυχίας»

των πολιτισμών κατά την κυοφόρηση συγκεκριμένων πολιτισμικών μορφών (για παράδειγμα, η σύγχρονη επιστήμη) που αντλούνται από την παγκόσμια ιστορία. Επισημαίνει ένα πιο κεντρικό ερώτημα: Ποιες δομές, ιστορίες κι εμπειρίες συνέβησαν αλήθεια σε διάφορους πολιτισμούς; Διασκευάζοντας τα λόγια του Mauss, αυτό που είναι δεδομένο είναι «η Ρώμη ή η Αθήνα, ο μέσος Γάλλος, ο Μελανήσιος αυτού του νησιού ή κάποιου άλλου, και όχι η προσευχή ή ο ίδιος ο νόμος» (Mauss, 1990: 80). Πρέπει να λαμβάνεται υπόψη λοιπόν αυτό ακριβώς το γεγονός των ποικίλων ιστορικών φαινομενολογιών της ανθρώπινης εμπειρίας. Πράγματι, η νέα επιστήμη των πολιτισμών είναι απίθανο να βοηθήσει στην προώθηση του στόχου της καθολικής κατανόησης, χωρίς να προηγηθεί ανασυγκρότηση των ποικιλιών των ιστορικών εμπειριών των κοινωνικών υποκειμένων.

Αξονικές εποχές, ιερομαγικές δομές και διαπολιτισμικές εμπλοκές

Όπως σημειώθηκε νωρίτερα, χρειάζεται να διαφοροποιηθούν πιο εκτενώς οι διάφορες ιστορικές περιπτώσεις που θα μπορούσαν να ταξινομηθούν σε αυτούς τους τύπους συνείδησης, παρέχοντας λεπτότερες διακρίσεις μέσα στην ίδια την τυπολογία. Για παράδειγμα, η έννοια των ιερο-μαγικών δομών είναι παρατραβηγμένη. Ως αποτέλεσμα, η ιστορική σημασία τέτοιων δομών γίνεται εν μέρει θολή. Μια αντίληψη που ανακαλύπτει κοινοτυπίες στις πολιτισμικές στάσεις ζωής της αρχαίας Κίνας, της Ινδίας, του Ιουδαϊσμού και των πρώιμων φάσεων άλλων αρχαϊκών κουλτούρων χρήζει καλύτερου προσδιορισμού, αλλιώς εμπεριέχει τον κίνδυνο να θολώσει μεγάλες διαφορές που συναντούμε στην ιστορική εμπειρία. Ποιες συγκεκριμένες πολιτιστικές μορφές εμφανίστηκαν για να εκφράσουν τις ιδέες της Αρχαίας Κίνας, την Ινδίας, των Ιουδαίων και της Αρχαίας Ελλάδας περί συλλογικής εξιλέωσης φαντασιακών συλλογικών λαθών; Ποιες κατοπινές εξελίξεις έλαβαν χώρα μέσα σε αυτές τις δομές; Για μια ακόμη φορά, το γεγονός ότι όλες μπορούν να οριστούν ως ιερο-μαγικές δομές είναι λιγότερο σημαντικό από τους συγκεκριμένους τρόπους εμπειρίας που εξελίσσονται εκεί και τις επακόλουθες πολιτιστικές τους επεξεργασίες. Για να φτάσουμε σε αυτό το πρόβλημα, πρέπει να ξεχωρίσουμε τις ιδέες, τις εικόνες και τις κατηγορίες που είναι ενσωματωμένες σε διάφορες ιερο-μαγικές δομές και να μελετήσουμε τις ιστορίες τους,

συμπεριλαμβανομένων των σχέσεων τους με κατοπινές πιθανές εξελίξεις με την κεντρική ιερο-μαγική δομή.

Μια άλλη ενδιαφέρουσα ιστορική σχέση υφίσταται μεταξύ των τριών τύπων συνείδησης. Κατά την άποψη του Nelson, οι μεταβάσεις από τον έναν τύπο συνείδησης στον άλλον (δηλαδή, από τον τύπο συνείδησης 1 στον 2, από τον 2 στον 3) είναι πιο δύσκολο να επιτευχθούν από ό,τι οι διαφοροποιήσεις εντός του τύπου 3 (δηλ. του ορθολογικού). Η εμφάνιση δομών πίστης είναι ήδη *«προαίσθηση της επόμενης φάσης»*: δηλαδή, η ορθολογική εξήγηση των περιεχομένων της πίστης μέσα από την ανάπτυξη μιας κύριας επιστήμης της θεολογίας (Nelson, 1981: 94). Συνδεδεμένη με αυτό είναι η δελεαστική ιδέα ότι *«η μετάβαση από την συνείδηση 1 στην 2 [δηλ. από ιερο-μαγικές δομές σε δομές πίστης] πιθανώς αναπαριστά την πιο αποφασιστική κίνηση προς την κατεύθυνση της λειτουργικοποίησης της διανόησης, της γενίκευσης των όρων αναφοράς και της προαγωγής της καθολικότητας του λόγου της κοινότητας»* (Nelson, 1981: 96).

Είναι αξιοπερίεργο το γεγονός ότι ο Nelson έδωσε πολύ λιγότερη προσοχή στην σημαντική εξέλιξη προς μια δομή πίστης στην Δύση με τον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό από όση έδειξε στην εκτενέστερη ανάπτυξη ορθολογικών δομών κατά τον 12ο-13ο αιώνα. Ίσως επειδή έβλεπε την τελευταία σαν μια *«Αξονική Μετατόπιση»*, ένα *«σταθμό στην διεθνή ιστορία του κόσμου»*, το *«κύριο φυτώριο των θεσμικών και πολιτιστικών εξελίξεων του δυτικού κόσμου»* (Nelson, 1981: 99, 214).

Ο Nelson ισχυρίζεται ότι οι διάφορες κουλτούρες της *«Αξονικής Εποχής»* ανέπτυξαν οικουμενικές και ορθολογιστικές απόψεις σε διάφορους βαθμούς και με διάφορους τρόπους (Nelson, 1981: 11). Σε παρόμοιο τόνο, επισημαίνει ότι η ενδοπολιτισμική αφομοίωση ελληνικών, ρωμαϊκών, και εβραιοχριστιανικών ιδεών στην μετέπειτα ευρωπαϊκή ιστορία συνέβαλε στην επακόλουθη ευρωπαϊκή ανάπτυξη πλήρως ορθολογικών πολιτισμικών δομών (Nelson, 1981: 98). Αλλά αυτές οι κατοπινές προσαρμογές τεκμαίρονται την προγενέστερη μερικού εξορθολογισμού συγκεκριμένων πολιτιστικών τομέων σε αυτούς τους αρχαίους πολιτισμούς. Επιβάλλεται να κατανοήσουμε αυτά τα ορθολογιστικά τμήματα που εμφανίζονται σε αρχαίους πολιτισμούς μετά το αρχικό τους κρίσιμο πέρασμα προς την *«Αξονική»* τους διαμόρφωση (Eisenstadt, 1986). Αυτό απαιτεί την εκ νέου χρήση της μεθόδου της αποκόλλησης και της εστίασης στις ιστορίες συγκεκριμένων ιδεών, εικόνων

και σκεπτικών. Μεταγενέστερες πολιτισμικές δομές στην Δυτική Ευρώπη πρέπει ειδικότερα να συσχετιστούν με τις νέες κατηγορίες της σκέψης, που προκύπτει από τις επαφές μεταξύ αυτών των «μετα-Αξονικών εξελίξεων». Οι ενδοπολιτισμικές επαφές στον αρχαίο Μεσογειακό κόσμο είναι καίριες στην ιστορία. Αναπαριστούν αυτό που θα μπορούσε να αποκαλεστεί «Δεύτερη Αξονική Εποχή» (Nielsen, 1990a, 1996b. Προσεχώς. Eisenstadt, 1992).

Οι πιο σημαντικές νέες ιδέες προέκυψαν από συγκρούσεις μεταξύ Ιουδαϊσμού, Ελληνισμού, Ρώμης και Μέσης Ανατολής (Nielsen, 1990a: 93-100). Η εμπλοκή του Ιουδαϊσμού και της ελληνικής σκέψης ήταν ιδιαίτερα αποφασιστική. Είχε όντως ως αποτέλεσμα μια νέα δομή πίστης, αλλά παρείχε επίσης την βάση για νέες εικόνες του κόσμου, ιδιαίτερα μέσα από την συγχώνευση των εβραϊκών μοτίβων μονοθεϊστικής δημιουργίας και των ελληνικών φιλοσοφικών σκεπτικών. Αυτές οι νέες εικόνες που εμφανίζονται από την εμπλοκή εκφράζονται με σαφήνεια στην Απόκρυφη Σοφία του Σολομώντα και στα γραπτά του Φίλωνα της Αλεξάνδρειας και του Ωριγένη. Σε αυτά βρίσκουμε δύο ριζικές μεταφορές (metaphors) στην καρδιά όχι μόνο της ανάπτυξης της σύγχρονης επιστήμης, αλλά και στην καρδιά της σύγχρονης διανόησης γενικά: Την ιδέα των «νόμων της φύσης» και την σχετική, αλλά καθόλου ταυτόσημη, αντίληψη της θεϊκής δημιουργίας, που μετράει με ακρίβεια διά του βάρους, του μέγθους και του αριθμού (Nielsen, 1996b). Καθώς αποβάλλει το αρχικό θρησκευτικό της κάλυμμα, η ιδέα του κόσμου ως ένα μεγάλο μαθηματικό ιερογλυφικό παίρνει μια αυξητικά κεντρική θέση, και μέχρι τον 17ο αιώνα κονταροχτυπιέται σε σπουδαιότητα ακόμη και με την ιδέα των «φυσικών νόμων». Πιο πρόσφατες ορθολογικές διαδικασίες βασίζονται έντονα σε μια τέτοια εικόνα της πραγματικότητας, που απαρτίζεται από βάρος, μέγεθος και αριθμό.

Από μια καθαρά αναλυτική οπτική γωνία, το καίριο ζήτημα εδώ είναι η ανάγκη διάκρισης μεταξύ (1) διαφόρων μορφών κουλτούρας της «Αξονικής Εποχής», (2) τις επακόλουθες διαπολιτισμικές τους εξελίξεις, (3) τις πολιτιστικές μορφές που προέκυψαν από τις εμπλοκές τους και (4) τα υπόλοιπα αυτών των αποτελεσμάτων σε μεταγενέστερες πολιτισμικές εξελίξεις σε διάφορους γεωγραφικούς χώρους. Δεν είναι μόνο οι μεμονωμένες κοινωνίες-«φυτώρια» που ήταν καίριες (Parsons, 1966), αλλά και τα αποτελέσματα των εμπλοκών μεταξύ τους, που ήταν αποφασιστικά για την παροχή του απαιτούμενου «πνευματικού κεφαλαίου» για την δημιουργία του μεσαιωνικού και του σύγχρονου κόσμου.

Οι δομές της πίστης σε πολιτισμικό πλαίσιο

Παρόμοιες παρατηρήσεις θα μπορούσαν να γίνουν και για δομές πίστης. Μορφές πίστης προκύπτουν μέσα σε κοινωνιολογικά καθορισμένα πλαίσια. Μια δομή πίστης μπορεί να διατηρήσει μια συλλογικοποιημένη θρησκευτική συνείδηση και να αποφύγει ριζικούς διχασμούς σχετικά με το νόημα της πίστης, συμπεριλαμβανομένων εκείνων των ορθολογιστικών εξελίξεων που είναι περισσότερο εξατομικευμένες. Επίσης, δομές πίστης προκύπτουν μέσα σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα. Προγενέστερες ιερο-μαγικές δομές παρέχουν περιβάλλοντα που είναι ποικιλοτρόπως δεκτικά στην εξέλιξη των δομών πίστης. Επιπλέον, προγενέστεροι ή επακόλουθοι εξορθολογισμοί πολιτισμικών τομέων, όπως η φιλοσοφία, η λογική, ο νόμος και άλλα, προσφέρουν ποικίλες δομές διαθέσιμων σκεπτικών για την επεξήγηση των δομών πίστης που προκύπτουν. Τέλος, οι μορφές ενσωμάτωσης που επιτυγχάνονται μεταξύ δομών πίστης και θεσμών όπως το κράτος, η οικογένεια, η οικονομία κ.ο.κ. βοηθούν στον προσδιορισμό της μετέπειτα κατεύθυνσης που ακολουθούν οι δομές πίστης.

Πάνω σε αυτήν την αναλυτική βάση, απαιτείται μια σειρά διακρίσεων μεταξύ πραγματικών ιστορικών δομών πίστης. Για παράδειγμα, ο ρωμαϊκός, ο ελληνικός και ο ρωσικός Χριστιανισμός προέκυψαν όλοι από μια κοινή δομή πίστης, τον πρώιμο Χριστιανισμό. Με την σειρά του, αυτό ήταν μία μόνο από τις πολλές επιπτώσεις των αντιπαραθέσεων μεταξύ Ιουδαϊσμού, Ελληνισμού και Ρώμης⁴. Εντούτοις, η πορεία που ακολούθησαν αυτές οι τρεις θρησκείες διέφερε σημαντικά. Αυτό εξαρτιόταν από τον προαναφερθέντα βαθμό συλλογικότητας, εξατομικευσης, ορθολογικοποίησης και συγχώνευσης με άλλους θεσμούς.

Έτσι, ο ρωσικός Χριστιανισμός υιοθέτησε μια ιδιαίτερα συλλογική και ριζικά καινούρια παραλλαγή χριστιανικής πίστης και σφυρηλάτησε στενούς δεσμούς με το τσαρικό κράτος. Σε ένα πολιτισμικό τοπίο σχεδόν ολοκληρωτικά αποκομμένο από τις πηγές του αρχαίου ελληνορωμαϊκού ορθολογισμού (δηλ. της ελληνικής φιλοσοφίας, των επιστημών, του ρωμαϊκού νόμου κ.ο.κ.), παρέμεινε ανεπηρέαστος από περαιτέρω εξορθολογισμό (Nielsen, 1989). Το θέμα της εξιλέωσης από τις αμαρτίες και της ψυχικής αναγέννησης μέσω των δεινών ως μίμηση του Χριστού παρέμεινε κεντρικό θέμα

του ρωσικού Χριστιανισμού. Από αυτήν την άποψη, παρά την ύπαρξη άλλων διαφορών, ήταν πιο στενά προσκολλημένος στον ελληνικό Χριστιανισμό από ό,τι στα ιδιαίτερα δικονομικά και γραφειοκρατικά εμφατικά χαρακτηριστικά που προέκυψαν στην Ρωμαϊκή Εκκλησία, ειδικά μετά τον 12ο αιώνα (Nielsen, 1990b). Αυτά τα θέματα παρέμειναν στην επιφάνεια τον 19ο αιώνα, ακόμη και μετά την εκτεταμένη εμπορική διείσδυση της Δύσης στην Ρωσία. Κατέχουν κεντρική θέση στα γραπτά του Ντοστογιέφσκι και έπαιξαν ένα μεγάλο ρόλο στην εκδήλωση της ολαβόφιλης αντίδρασης προς την Δύση. Αυτά τα στοιχεία συνεχίζουν να είναι ενεργά ακόμη και σήμερα, στην μετασοβιετική περίοδο, και δεν αποκλείεται να μετατραπούν στο μέλλον σε μια σημαντική παγκόσμια δύναμη.

Παρόμοιες ερωτήσεις θα μπορούσαν να τεθούν για το Ισλάμ, τον Βουδισμό και άλλους πολιτισμούς, που δραστηριοποιούνται πέρα της Ευρώπης. Πώς θα μπορούσαν να υπαχθούν στις ερμηνείες μιας δομής πίστης, που δίνει έμφαση στην ατομική και συλλογική κάθαρση του κακού μέσω της συμμόρφωσης, σε έναν λόγο ή παγκόσμια ψυχή; Ή μήπως γι' αυτές τις δομές πίστης είναι σημαντικές διαφορετικές κατηγορίες; Τι ιστορικές μεταλλάξεις έχουν λάβει χώρα μέσα στα πολιτισμικά τους πλαίσια, σε σχέση τόσο με τις ιερομαγικές δομές, όσο και σε σχέση με τους μεταγενέστερους εξορθολογισμούς της πίστης; Ποιοι είναι οι χαρακτηριστικοί «*συντελεστές επέκτασης και διεθνοποίησής τους*» (φράση των Durkheim και Mauss) κατά την εξάπλωσή τους ως πολιτισμικές θρησκείες;

Ο εξορθολογισμός του Κόσμου

Η μελέτη εκλογικευμένων δομών της συνείδησης απαιτεί από μας να ξεχωρίσουμε τις ποικιλίες των ορθολογιστικών διαδικασιών. Οι αντιλήψεις που είχε ο Weber περί του πρακτικού, θεωρητικού, εργαλειακού και ουσιαστικού ορθολογισμού (Kalberg, 1980) παρέχουν ένα χρήσιμο σημείο εκκίνησης. Ωστόσο, αυτή η κατάταξη πρέπει να συγκεκριμενοποιηθεί μέσω μιας ανάλυσης συγκεκριμένων μορφών και ιστορικών φάσεων του εξορθολογισμού, σε μερικές από τις οποίες γίνεται αλλού αναφορά από τον Weber (1958: 13-31). Η σύνδεση μεταξύ θεωρητικού και φορμαλιστικού ορθολογισμού απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή. Ειδικότερα, πρέπει να εξετάσουμε την ποικιλία ιστορικά εμφυτευμένων εικόνων και ιδεών, που έχουν προάγει την ορθολογιστική σκέψη και συμπεριφορά.

Εδώ, ο Nelson έχει προσφέρει καίριες αναφορές, οι οποίες πρέπει να ερευνηθούν περαιτέρω.

Θα τόνιζα αρχικά ότι οι πιο πρόσφατες διαδικασίες εξορθολογισμού παρεκκλίνουν έντονα από το σύμπλεγμα ιδεών και θεσμών που είχε εφαρμοστεί στον μεσαιωνικό ευρωπαϊκό εξορθολογισμό. Οι εξελίξεις του 12ου-13ου αιώνα ήταν συνδεδεμένες με την έννοια της συνείδησης και των σχετικών με αυτή θεσμών της εξομολογητικής, ηθικής περιπτωσιολογίας και της συστηματικής θεολογίας ως κύριας επιστήμης (Nelson, 1969, 1981). Ο Nelson συνέδεσε την επισημονική επανάσταση του 16ου-17ου αιώνα και την Προτεσταντική Μεταρρύθμιση με την αναζήτηση υποκειμενικής πεποιθήσης και αντικειμενικής βεβαιότητας, που προήλθαν ως αποτέλεσμα των μετασχηματισμών των προαναφερθέντων ιδεών και θεσμών (Nelson, 1967, 1968, 1981: Κεφ. 3-4, 7-9). Επίσης, προέβαλε την σημασία κεντρικών συμβόλων, όπως του Βιβλίου της Φύσης, της Αποκάλυψης του Ιωάννη, της μηχανής του κόσμου και άλλων, στην ανάδειξη σύγχρονων κοσμοθεωριών, και επεσήμανε τον όλο και πιο μεγάλο ρόλο που παίζουν τα μετρικά σύμβολα (*metrical symbols*) στην πρώιμη σύγχρονη ευρωπαϊκή σκέψη. Πιο συνοπτικά ανέφερε τις βαθιές ιστορικές ρίζες του συμβόλου της δημιουργίας δια του βάρους, του μεγέθους και του αριθμού στα προαναφερθέντα κείμενα του Ελληνιστικού Ιουδαϊσμού (Nelson, 1981: 158-62, 244-58). Αλλού, έχω εξετάσει αναλυτικά τα μετρικά σύμβολα της δημιουργίας και την ηθική κρίση τόσο στην Σοφία του Σολομώντα όσο και στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα (Nielsen, 1996b). Όντως, όπως γνώριζε ο Nelson, τα σύμβολα αυτά που προέρχονταν από την Σοφία ήταν αρκετά επίκαιρα στην μεσαιωνική σκέψη και, θα πρόσθετα, έχουν γίνει σημαντικά ποικιλοτρόπως όσον αφορά τον ορισμό της σύγχρονης συνείδησης. Κατά την διαδικασία αποβολής της αρχικής θρησκευτικής τους αύρας, έγιναν κεντρικά σημεία αναφοράς για συγκεκριμένες διαδικασίες εξορθολογισμού.

Όχι μόνο η μαθηματικοποίηση της φύσης στην σύγχρονη επιστήμη, αλλά γενικά η σύγχρονη διάνοηση διακατέχεται από την ιδέα του προσδιορισμού της σκέψης και της συμπεριφοράς από το βάρος, το μέγεθος και τον αριθμό. Σύμβολα κλιμάκων και ισορροπιών (ειδικά ισορροπιών εξουσίας) ήταν ήδη στο προσκήνιο κατά την Αναγέννηση (Bozeman, 1960: 485-9). Συγκεκριμενοποιήθηκαν περαιτέρω στην προσπάθεια του William Petty τον 17ο αιώνα να θεμελιώσει μια «νέα επιστήμη» πολιτικής αριθμητικής για την αναλυτική στατιστική καθοδήγηση της δημόσιας πολιτικής. Στην πραγ-

ματικότητα, ο Petty βασίσθηκε ρητά στην απεικόνιση του βάρους, του μεγέθους και του αριθμού στην Σοφία του Σολομώντα για να νομιμοποιήσει την νέα του επιστήμη (Letwin, 1963: 138-41). Αυτή η ιδέα χρησιμοποιείται ιδιαίτερα από τον Bentham στον μαθηματικό, ηθικό υπολογισμό των δαπανών και ωφελειών που υπηρετούν την αρχή της μεγαλύτερης ευτυχίας.

Εισβάλλει στον χώρο εργασίας με την «επιστημονική διαχείριση» του Frederick Winslow Taylor, η οποία ονομάζεται ακριβέστερα ανάλυση χρόνου-κίνησης, έκφραση του κληρονομημένου ιδανικού της «πρωτεσταντικής ηθικής» σε καθαρά μετρικές μορφές. Το έργο του Taylor παραλληλιζόταν από νέους αυτοματοποιημένους μηχανισμούς παραγωγής που εισήχθησαν για την επεξεργασία κρέατος και την κατασκευή οχημάτων (δηλ. Φορτισμός). Μέσα από τις συνδυασμένες προόδους της επιστήμης του ηλεκτρομαγνητισμού, της ανώτερης μαθηματικής λογικής και της τεχνικής ικανότητας μικροσκοπικοποίησης των μηχανισμών, η αρχή του κανόνα των αριθμών είναι τώρα ενσωματωμένη σε μια ποικιλία ηλεκτρονικών τεχνολογιών κυβερνητικής. Αυτές έχουν αυξήσει πολύ την ταχύτητα και την δύναμη της συγκέντρωσης πληροφοριών και του «επιβεβλημένου συντονισμού» της δραστηριότητας, η οποία κάποτε ήταν σφηνωμένη στα γραφειοκρατικά συστήματα του Weber.

Όπως υπέδειξε ο Foucault (1977), η δια-θεσμική ανταλλαγή επιτυχημένων τεχνικών για την διαχείριση μεγάλων πληθυσμών έχει οδηγήσει στην εξάπλωση μεθόδων παρακολούθησης από την αρχική της χρήση σε «εξωγενείς» πληθυσμούς, σε άλλους «καθημερινούς» τομείς της ζωής. Ως αποτέλεσμα, οι θεσμοί σήμερα όλο και περισσότερο μοιάζουν μεταξύ τους στην «συνολική» διαμόρφωση ενός χαρακτήρα (Goffman, 1961). Αυτές οι εξελίξεις παρέχουν μια ματιά στον νέο πολιτισμό της καθολικής παρακολούθησης κι ελέγχου, με ποσοτικές μεθόδους που θα είναι υλοποιήσιμες στο μέλλον, μια από τις οποίες οραματίστηκε ο Eugene Zamiatin στο αντιουτοπιστικό του έργο «We» (Εμείς).

Η πολιτισμική κοινωνιολογία απαιτεί να θυμηθούμε τις βαθύτερες ιστορικές ρίζες αυτών των σύγχρονων εξελίξεων. Προκύπτουν όχι μόνο από τις ανάγκες του σύγχρονου καπιταλισμού, το κράτος, τον στρατό και άλλους θεσμικούς τομείς, αλλά επίσης από τις ιστορικά ορθολογικοποιημένες δομές της συνείδησης και τα πολλαπλά ιστορικά στρώματα εικόνων και ιδεών, που επανειλημμένα έχουν ενδυναμώσει και επεκτείνει αυτήν την δομή. Εδώ, ο ρόλος των θρησκευτικών ιδεών και εικόνων είναι πολύ πιο αποφασιστικός από

όσο θα φανταζόταν κανείς. Μια διαπολιτισμική εμπλοκή μεταξύ Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού ώθησε τον Φίλωνα να διαμορφώσει μια εικόνα ενός κόσμου που διέπεται από τον αριθμό και το μέγεθος. Επαναλήφθηκε κατά την μεσαιωνική περίοδο με νέες κοσμικές εικόνες, που προέκυψαν από διαπολιτισμικές ανακτήσεις προγενέστερων ιδεών και από την εμπλοκή του Χριστιανισμού με τον Ισλαμισμό. Κατά την πρώιμη σύγχρονη επέκταση της Ευρώπης και την άνοδο της μοντερνικότητας, η ενδοπολιτισμική ενίσχυση νέων ιδεών από κληρονομημένες θρησκευτικές εικόνες επέτρεψε τα προαναφερθέντα σχήματα να καινοτομήσουν με τελείως νέες ορθολογιστικές πρακτικές μέσω του «μύθου», με το σκεπτικό ότι απλά επέκτειναν παλιότερες θρησκευτικές και ηθικές ιδέες. Στο κέντρο αυτής της διαδικασίας βρίσκονται οι δίδυμες αντιλήψεις μιας καθολικής θεϊκής δημιουργίας βασισμένης στον αριθμό, το μέγεθος και το βάρος, και, όπως παρατήρησε ο Nelson με μια ευφυή, αν και πλημμελώς ανεπτυγμένη, διαισθητική αντίληψη, του συνακόλουθου χρέους της ανθρωπότητας να αυξήσει αυτήν την δημιουργία μέσω της περαιτέρω δημιουργίας μηχανισμών (Nelson, 1981: 162). Η εικόνα ενός κόσμου γνωστού και προσδιορισμένου αριθμητικά γίνεται έτσι η κατευθυντήρια γραμμή της θεωρίας και της πράξης, οι συνδυασμένες δυνάμεις των οποίων φαίνεται ότι δεν γνωρίζουν όρια. Η παγκόσμια εξάπλωση των διαφόρων αυτών τεχνικών εξορθολογισμού είχε ως αποτέλεσμα τις σύγχρονες εμπλοκές εντός και μεταξύ πολιτισμών. Εκείνοι που υπεραμύνονται απόψεων πίστης και ιερο-μαγείας αναμετρούνται με υπέρμαχους του προχωρημένου εξορθολογισμού. Σε αυτήν την διαδικασία, οι αυξανόμενες, σε παγκόσμια κλίμακα, ενδοπολιτισμικές συγκρούσεις για το νόημα που έχει η εξορθολογισμένη δομή της συνείδησης είχαν ως αποτέλεσμα ανταγωνιστικές αντιλήψεις για το τι σημαίνει «ορθολογισμός». Καθώς οι συνέπειες αυτών των συγκρούσεων είναι άγνωστες προς το παρόν, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι θα χρειαστεί μια πολιτισμική κοινωνιολογία επικεντρωμένη στις αντιπαραθέσεις και πολιτιστικές εξελίξεις «μακράς διαρκείας» για να γίνουν κατανοητές οι ίδιες αλλά και οι ιστορικές τους ρίζες.

Συμπεράσματα

Μια κοινωνιολογία των πολιτισμών θα χρειαστεί να ζυμωθεί με μια ελεύθερη παγκόσμια ανταλλαγή ιδεών από διάφορους διανο-

ούμενους. Θα περιλαμβάνει έναν πραγματικό «διάλογο διαμέσου των αιώνων» (Nelson, 1965), με τα πολλά πολιτισμικά παρελθόντα που έχουμε παραμερίσει στο διάβα μας και περιμένουν να ανακαλυφθούν. Ίσως τα αναμενόμενα πνευματικά δώρα μιας τόσο νέας επιστήμης μπορεί να μας οδηγήσουν σε συμπεράσματα παρόμοια με εκείνα που έβγαλε ο Marcel Mauss από την σπουδαία μελέτη του περί ανταλλαγής δώρων: «Οι κοινωνίες έχουν προοδεύσει στο μέτρο που οι ίδιες, οι υποομάδες τους και, τέλος, τα άτομα σε αυτές έχουν καταφέρει να σταθεροποιήσουν τις σχέσεις, δίνοντας, λαμβάνοντας και, τελικά, ανταποδίδοντας». Παράλληλα, έχουν κατορθώσει να «δημιουργούν αμοιβαία ενδιαφέροντα, προσφέροντας αμοιβαία ευχαρίστηση, και, στο τέλος, να αμύνονται χωρίς να καταφεύγουν στα όπλα» και το έκαναν αυτό «χωρίς να θυσιάζονται οι μεν στους δε. Αυτό είναι που αύριο, στον αποκαλούμενο πολιτισμένο κόσμο, οι τάξεις και τα έθνη και τα άτομα πρέπει επίσης να μάθουν» (Mauss, 1990: 82-3).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Toby Huff έχει συγκεντρώσει πολλές από τις πιο σημαντικές δηλώσεις του Nelson που δημοσιεύθηκαν την περίοδο 1964-1975 (Nelson, 1981), συμπεριλαμβανομένου του βασικού δοκιμίου για πολιτισμικά συμπλέγματα και εμπλοκές (Nelson, 1973a). Έχω παραπέμψει όπου ήταν δυνατόν σε αυτόν τον επιμελημένο τόμο. Για τις σκέψεις του ίδιου του Nelson σχετικά με την πνευματική του πορεία, βλ. Walter και άλλοι (1985: Κεφ. 3).
2. Στην μελέτη που έκανε για την τοκογλυφία, ο Nelson διεξήγαγε μια «γενεαλογία ιδεών» σκιαγραφώντας τρία στάδια ηθικής ιστορίας στην Δύση: τοποφυλετική αδελφότητα, παγκόσμια αδελφότητα και παγκόσμια «αλλότητα» (otherhood) (Nelson, 1969: 135-7, 222. Nielsen, 1998: 327). Η ιδέα του εξορθολογισμού δεν εμφανίζεται στο ευρετήριο της έκδοσης του 1949 του έργου «The Idea of Usury» (*Η ιδέα της Τοκογλυφίας*), ενώ η ιδέα των σκεπτικών εμφανίζεται στο «New Postscript», στην δεύτερη διευρυμένη έκδοση του 1969.
3. Η μελέτη της τοκογλυφίας από τον Nelson αναγνώρισε αυτήν την αμφισημία στην ιστορική εξέλιξη της ηθικότητας. Είδε την «τραγωδία» μιας ηθικής ιστορίας, όπου η επέκταση της ηθικής κοινότητας από τοποφυλετικής αδελφότητας σε ένα σύστημα «παγκόσμιας αλλότητας» (universal otherhood), με απρόσωπους κανόνες να ισχύουν εξίσου για όλους, συμβαίνει μόνο μέσω της αποδυνάμωσης του ηθικού δεσμού.

4. Δύο άλλες σημαντικές συνέπειες αυτών των εμπλοκών θα πρέπει να σημειωθούν: η τελειοποίηση της φιλοσοφίας του ρωμαϊκού δικαίου μέσω της υιοθέτησης ελληνικών φιλοσοφικών σκεπτικών και η εμφάνιση στον Ιουδαϊσμό μιας νέας ηθικής διαλεκτικής και σχολών ερμηνείας των κειμένων, που κατέληξαν στο Mishnah και το Talmud και που αναπαριστούν μια ενδοπολιτισμική πολικότητα σε αντίθεση με την αυξανόμενη κυριαρχία του Χριστιανισμού και της βιβλικής ερμηνείας.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Bozeman, Adda B. (1960) *Politics and Culture in International History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Durkheim, Emile and Mauss, Marcel (1971) «Note on the Notion of Civilization», trans. B. Nelson, *Social Research* 38(4): 808-13.
- Eisenstadt, S. N. (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: SUNY Press.
- Eisenstadt, S. N. (1992) *Jewish Civilization*. Albany: SUNY Press.
- Foucault, Michel (1965) *Madness and Civilization*, trans. R. Howard. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1977) *Discipline and Punish*, trans. A. Sheridan. New York: Vintage Books.
- Goffman, Erving (1961) *Asylums*. Garden City, NY: Doubleday.
- Huntington, Samuel (1998) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone Books.
- Kalberg, Stephen (1980) «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», *American Journal of Sociology* 85: 1145-79.
- Letwin, William (1963) *The Origins of Scientific Economics*. Garden city, NY: Doubleday Anchor.
- Mauss, Marcel (1990) *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trans. W. D. Halls. New York: W. W. Norton.
- Nelson, Benjamin (1965) «Dialogues Across the Centuries: Weber, Marx, Hegel, Luther», in John Weiss (ed.) *The Origins of Modern Conscience*, pp. 149-65. Detroit, IL: Wayne State University Press.
- Nelson, Benjamin (1967) «The Early Modern Revolution in Science and Philosophy: Fictionalism, Probabilism, Fideism, and Catholic Prophecy», in R. S. Cohen and Marx Wartofsky (eds) *Boston Studies in the Philosophy of Science* 3, pp. 1-40. Dordrecht: Reidel.
- Nelson, Benjamin (1968) «Scholastic Rationales of "Conscience", Early Modern Crises of Credibility, and the Scientific-Technocultural Revolutions of the 17th and 20th Centuries», *Journal for the Scientific Study of Religion* 7(2): 157-77.

- Nelson, Benjamin (1969) *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 2nd edn. Chicago, IL: University of Chicago Press. (Originally published 1949).
- Nelson, Benjamin (1971) «The Medieval Canon Law of Contracts, Renaissance “Spirit of Capitalism”, and the Reformation “Conscience”: A Vote for Max Weber», in Robert B. Palmer and Robert Hamerton-Kelly (eds) *Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, pp. 525-48. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Nelson, Benjamin (1973a) «Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters», *Sociological Analysis* 34(2): 79-105.
- Nelson, Benjamin (1973b) «Weber’s Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings and Foreseeable Futures», in Charles Glock and Phillip Hammond (eds) *Beyond the Classics?*, pp. 71-103. New York: Harper and Row.
- Nelson, Benjamin (1974) «Max Weber’s “Author’s Introduction” (1920): A Master Clue to His Main Aims», *Sociological Inquiry* 44(4): 269-78.
- Nelson, Benjamin (1976a) «On Orient and Occident in Max Weber», *Social Research* 43(1): 114-29.
- Nelson, Benjamin (1976b) «Vico and Comparative Historical Civilizational Sociology», *Social Research* 43(4): 874-81.
- Nelson, Benjamin (1981) *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations. Selected Writings*, ed. Toby E. Huff. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Nielsen, Donald A. (1984) «Charles Manson’s Family of Love: A Case Study of Anomism, Puerilism, and the Transmoral Conscience in Civilizational Perspective», *Sociological Analysis* 45(4): 315-37.
- Nielsen, Donald A. (1989) «Sects, Churches and Economic Transformations in Russian and Western Europe», *International Journal of Politics, Culture and Society* 2(4): 493-522.
- Nielsen, Donald A. (1990a) «Max Weber and the Sociology of Early Christianity», in William H. Swatos Jr (ed.), *Time, Place and Circumstance: Neo-Weberian Studies in Comparative Religious History*, pp. 87-102. New York: Greenwood Press.
- Nielsen, Donald A. (1990b) «The Inquisition, Rationalization and Socio-cultural Change in Medieval Europe», in William H. Swatos Jr (ed.) *Time, Place and Circumstance: Neo-Weberian Essays in Religious History*, pp. 107-22. New York: Greenwood Press.
- Nielsen, Donald A. (1991a) «Natural Law and Civilizations: Images of “Nature”, Intracivilizational Polarities, and the Emergence of Heterodox Ideals», *Sociological Analysis* 2(1): 55-76.
- Nielsen, Donald A. (1991b) «After World Systems Theory: Concerning Janet Abu-Lughod’s Before European Hegemony», *International Journal of Politics, Culture and Society* 4(4): 481-97.

- Nielsen, Donald A. (1996a) «The Question of Max Weber Today», *International Journal of Politics, Culture and Society* 10(2): 375-90.
- Nielsen, Donald A. (1996b) «La Misura divina: creazione e retribuzione nel libro della Sapienza e in Filone. Aspetti dell'incontro fra giudaismo ed ellenismo», *Religioni e Società* 11(24):9-21.
- Nielsen, Donald A. (1998) «Benjamin Nelson (1911-1977)», in William H. Swatos Jr (ed.) *Religion and the Social Sciences: A New Encyclopedia*, pp. 327-8. Thousand Oaks, CA: Altamira Press.
- Nielsen, Donald A. (1999) *Three Faces of God: Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*. Albany: SUNY Press.
- Nielsen, Donald A. (forthcoming) «A Civilizational Encounter in the Era of Early Christianity», in Anthony Blasi et al. (eds) *Handbook of the Social Sciences and Early Christianity*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Nietzsche, Friedrich (1989) *On the Genealogy of Morals*, trans W. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Parsons, Talcott (1966) *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Polanyi, Karl (1968) «Our Obsolete Market Mentality», in George Dalton (ed.) *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, pp. 59-78. Garden City, NY: Doubleday Anchor. (Originally published 1947).
- Walter, E. V. et al., eds (1985) *Civilizations East and West: A Memorial Volume for Benjamin Nelson*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Weber, Max (1958) «Author's Introduction», *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans T. Parsons, pp. 13-31. New York: Scribner's.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Donald Nielsen είναι Καθηγητής της Κοινωνιολογίας στο State University της Νέας Υόρκης, και είναι ο συγγραφέας πολυάριθμων άρθρων στην κοινωνική θεωρία και στην κοινωνιολογία των θρησκειών. Μεταξύ των βιβλίων του περιλαμβάνεται το *Three Faces of God: Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim* (Albany: State University of New York Press, 1999).

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ ΩΣ ΖΩΝΕΣ ΓΟΗΤΡΟΥ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΕΠΑΦΗΣ

Randall Collins

University of Pennsylvania

Ένας πολιτισμός μπορεί κάλλιστα να εκληφθεί ως μια ζώνη γοήτρου. Διαθέτει ένα κέντρο ή πολλαπλά γεωγραφικά κέντρα, όπου λαμβάνουν χώρα πολιτιστικά εντυπωσιακές δραστηριότητες, και τα οποία τραβούν την προσοχή. Ο εντυπωσιασμός ακτινοβολεί από τον πολιτισμικό πυρήνα προς τα έξω, ενώ ελκύει ανθρώπους προς το εσωτερικό του. Έρχονται για να ανανεώσουν ή να επιβεβαιώσουν τις ταυτότητές τους ως μέλη ενός πολιτισμού, ως περιηγητές, μαθητές ή επισκέπτες ελκυσμένοι από τον μαγνητισμό ενός πολιτισμού, το πολιτιστικό του χάρισμα, το οποίο επιθυμούν να μοιραστούν σε κάποιον βαθμό. Έτσι μια ζώνη πολιτιστικού γοήτρου είναι επίσης ένα σχέδιο κοινωνικών επαφών, μια ροή ανθρώπων και της προσοχής τους μέσα στον χώρο.

Γι' αυτό τον λόγο, οι πολιτισμοί είναι κάτι παραπάνω από κοινωνίες ή κράτη, δηλαδή κάτι παραπάνω από κοινωνικές δομές με καθορισμένα σύνορα. Οι πολιτισμοί μπορεί να εντοπιστούν εντός των κρατών και σε κάποιο βαθμό εξαρτώνται από αυτά, αλλά ένας πολιτισμός ως ζώνη γοήτρου ακτινοβολεί προς τα έξω με περισσότερη ή λιγότερη ένταση έλξης για ανθρώπους που βρίσκονται σε διάφορες αποστάσεις. Αυτές οι αποστάσεις δεν είναι απλές φυσικές αποστάσεις. Είναι πρότυπα δικτύων, όπως οι διακλαδώσεις ενός αραχνοϊστού, που μεταφέρουν πολιτιστικό γόητρο μέσω συγκεκριμένων καναλιών, που δύνανται να διαπεράσουν ξένες πολιτιστικές ζώνες και να διαμορφώσουν δεσμούς διαπερνώντας τις.

Η ζώνη της πολιτιστικής προσοχής έχει δυο κοινωνικές πλευρές. Σύμφωνα με την μια πλευρά, τα άτομα που ζουν εκτός των πολιτιστικών κέντρων αποκτούν ταυτότητα βάσει αυτών των κέ-

ντρων, και περιοδικά ταξιδεύουν προς τα κέντρα ή αναφέρονται σε αυτά για συμβολικούς σκοπούς. Για παράδειγμα, οι νεαροί Αμερικανοί μαθητές ταξιδεύουν στην Ουάσινγκτον ή στην Φιλαδέλφεια για να δουν τα μνημεία που εκπροσωπούν την εθνική κυβέρνηση ή τον τόπο ίδρυσής της. Σύμφωνα με την άλλη πλευρά, τα άτομα που ζουν πέραν της περιοχής που καλύπτει μια πολιτιστική ζώνη γνωρίζουν ότι υπάρχει ένας μακρινός πολιτισμός και μπορεί να έχουν μια ελκυστική εικόνα για αυτόν, ως μυστηριώδη ή διαφορετικό. Ακόμα τα άτομα που ζουν μακριά, έλκονται από τον μαγνητισμό που εκπέμπει αυτή η ζώνη πολιτιστικού γοήτρου, ενώ μερικές φορές κάνουν επισκέψεις ή έρχονται σε επαφή με περιηγητές που αντιπροσωπεύουν αυτόν τον πολιτισμό. Στα ιστορικά παραδείγματα που ακολουθούν επιχειρώ να καταδείξω, ότι οι πολιτισμοί είχαν πάντοτε και τα δυο χαρακτηριστικά. Οι δυο πλευρές επομένως είναι: οι πολιτισμοί ως ζώνες αφοσίωσης και κοινωνικής ταυτοποίησης, και οι πολιτισμοί ως ευρέα δίκτυα προσέλκυσης ατόμων από μια πολιτιστική ζώνη σε μια άλλη. Ο τρόπος που προσεγγίζω τους πολιτισμούς υπογραμμίζει τον χαρακτήρα τους ως δίκτυα κοινωνικής δράσης και ως ιστορικά φαινόμενα.

Είναι λιγότερο χρήσιμο να καθορίσουμε έναν πολιτισμό ως μια καθ' εαυτή κουλτούρα, δηλαδή ως ένα πρότυπο που διέπει πιστεύω και θεσμούς. Αυτή είναι η αντίληψη ενός πολιτιστικού προσχεδίου, ένα σύνολο κανόνων, ιδεών ή αξιών, ένας κώδικας που κυριαρχεί πάνω στην συμπεριφορά των ανθρώπων. Το μειονέκτημα να εκλαμβάνεται ένας πολιτισμός ως μια κουλτούρα με αυτήν την έννοια έγκειται στο ότι υπονοεί ότι το πρότυπο είναι μια διαχρονική «ουσία». Ακόμη και αν μιλάμε για πολιτισμούς που περνάνε από την ακμή στην παρακμή, που εμφανίζονται και εξαφανίζονται στην ιστορική σκηνή, αυτή η ιδέα της κουλτούρας ως ένα ουσιαστικό, μια οντότητα που έχει τα χαρακτηριστικά ενός πράγματος, περιορίζει την ανάλυσή μας, δίνοντας την εντύπωση ότι μια πλατωνική μορφή αποκρυσταλλώνεται στον ιστορικό κόσμο σε έναν δεδομένο τόπο και χρόνο, ώσπου έπειτα από ένα μακρύ πέρασμα ετών να αντικατασταθεί από κάποιο άλλο πολιτιστικό πρότυπο.

Αντίθετα, η αντίληψη του πολιτισμού ως ζώνης γοήτρου εστιάζει την προσοχή μας τόσο στην κοινωνική δραστηριότητα όσο και στην πολιτιστική ποικιλομορφία. Μια πολιτισμική ζώνη έχει κέντρα: Αναπτύσσεται ή συρρικνώνεται στο βαθμό που σημαντικές δραστηριότητες λαμβάνουν χώρα εκεί, προωθώντας τον μαγνητισμό της. Οι πολιτισμοί δεν είναι στατικοί αλλά ενεργοί. Με όρους

της νεο-ντυγκαϊμικής κοινωνιολογίας, χτίζονται γύρω από τόπους όπου πραγματοποιούνται «κοινωνικές τελετές» στον υψηλό-τερο βαθμό έντασης, παράγοντας συναισθηματική ενέργεια και κοινωνικό χάρισμα. Παράγουν επίσης συμβολικά αντικείμενα, κάποια από αυτά προφορικά ή γραπτά, άλλα καλλιτεχνικά και ενσωματωμένα σε φυσικά τεχνουργήματα, που οι άνθρωποι ταξι-δεύουν για να δουν από κοντά. Μπορούμε να μελετήσουμε τους πολιτισμούς κοινωνιολογικά μελετώντας τις δραστηριότητες που αυξάνουν και μειώνουν το επίπεδο του πολιτισμικού χαρίσματος και τον βαθμό και το εύρος της γοητείας του.

Το άλλο πλεονέκτημα της προσέγγισης των πολιτισμών ως ζώνες γοήτρου παρά ως πολιτιστικοί κώδικες είναι η παραδοχή του γεγονότος ότι τις περισσότερες φορές ένας πολιτισμός συντίθεται από μια ποικιλία πολιτιστικών σχεδίων. Όσον αφορά το επίκεντρο της προσοχής, και στο βαθμό που οι πολιτισμοί είναι κέντρα δημιουργικότητας, ιστορικά, τις περισσότερες φορές, έχουν διαμορφωθεί από αντιμαχόμενες θέσεις και ποικιλομορφίες στάσεων. Θα επιχειρήσω εδώ να εκθέσω αυτά τα σημεία με ιστορικά παραδείγματα.

Η ανάλυση των πολιτισμών που παρουσιάζεται εδώ εξάγεται από την εργασία μου επάνω στην συγκριτική ιστορία των φιλοσοφιών και των κοινωνικών δικτύων που τις πραγμάτωσαν (Collins, 1998). Οι πολιτισμοί ασφαλώς είναι κάτι παραπάνω από φιλοσοφίες, αλλά με το να χρησιμοποιήσουμε αυτό το υλικό, παίρνουμε κάποιο πιο λεπτομερές εμπειρικό υλικό που μας επισημαίνει τα σχέδια των δικτύων μιας μορφής πολιτισμικής δραστηριότητας. Η φιλοσοφία είναι ένας από τους παλαιότερους ρόλους των εξειδικευμένων στις ιδέες. Ο φιλόσοφος ή ο σοφός είναι ο διανοούμενος πολλαπλών στόχων, ένας κοινωνικά αναγνωρισμένος ρόλος που αναδύθηκε σε όλους τους εγγράμματος πολιτισμούς. Με τους αιώνες και άλλοι ρόλοι έχουν αποσχιστεί από αυτόν του φιλόσοφου, όπως οι διάφοροι ειδικοί των επιστημών, οι ιστορικοί, οι κριτικοί των γραμμάτων, οι συγγραφείς και πιο πρόσφατα οι κοινωνικοί επιστήμονες. Οι φιλόσοφοι δεν κατέχουν πλέον το διαχρονικό μονοπώλιο της διανόησης. Υπάρχουν επιπλέον και ποιητές και άλλοι δημιουργοί έργων, όπως επίσης καλλιτέχνες και μουσικοί. Παρόλα αυτά, η ανάλυση των δικτύων των φιλοσόφων ως κοινωνικών δικτύων μας παρέχει μια εσωτερική άποψη που μπορεί να επεκταθεί και σε άλλους τομείς πολιτιστικής παραγωγής. Αυτές είναι οι σχέσεις μεταξύ καθηγητών και μαθητών, όπως

επίσης και μεταξύ ακαδημαϊκών συμμάχων και αντιπάλων, αυτών που δούλεψαν μαζί σε σχολές σκέψεις ή κινήματα και αυτών που διαφώνησαν μαζί τους. Σε όλους τους μεγάλους πολιτισμούς υπάρχουν παρόμοια δομικά πρότυπα, μέσα στα οποία έλαβε χώρα η δημιουργικότητα εντός των κοινωνικών δικτύων των φιλοσόφων. Αυτά υποδηλώνουν ότι πρότυπα δικτύων μπορεί να βρεθούν και σε άλλα είδη ρόλων παραγωγής κουλτούρας, όπως η λογοτεχνία, η μουσική και οι τέχνες.

Το κρίσιμο σημείο που θα ήθελα να τονίσω είναι, ότι τα πολιτισμικά κέντρα προσελκύουν σπουδαστές και άλλου είδους επισκέπτες, και κάποιοι από αυτούς έρχονται από πολύ μεγάλες αποστάσεις, ακόμη και από άλλες πολιτισμικές ζώνες. Υπάρχει μια εσωτερική ροή προς τα κέντρα του γοήτρου, την οποία μπορούμε να ανιχνεύσουμε με την μέθοδο των κοινωνικών δικτύων. Αντίστροφα, τα πολιτισμικά κέντρα στέλνουν καθηγητές και «ιεραπόστολους» στην περιφέρεια, κάποιοι στέλνονται στα πιο απόμακρα σημεία της ίδιας πολιτισμικής ζώνης, ενώ κάποιοι άλλοι ταξιδεύουν σε ξένους πολιτισμούς. Και οι δυο διαδικασίες, η προσέλκυση των σπουδαστών και των επισκεπτών εντός, και η αποστολή διδασκάλων και «ιεραπόστολων» εκτός, υποδηλώνουν το πρότυπο μιας ζώνης γοήτρου. Μετά από μια σειρά αναλυτικών γενικεύσεων, εξετάζω τον ισλαμικό πολιτισμό με σκοπό να καταδείξω ότι και αυτός υπήρξε ένας τυπικός πολιτισμός με πολλαπλά ανταγωνιστικά δίκτυα και μακρινές σχέσεις, που δεν είχαν καμία σχέση με την απόλυτη και αμετάβλητη ουσία που απεικονίζεται και από τους φονταμενταλιστές και από τους εξωτερικούς επικριτές του Ισλάμ. Και υποθέτω ότι αυτό συνεχίζει να συμβαίνει στην σχέση ισλαμικού και δυτικού πολιτισμού ως μιας ζώνης γοήτρου και δικτύου επαφών στα τέλη του 20ού και στον 21ο αι.

Συστατικά πολιτισμικής δημιουργικότητας: Αντιμαχόμενες θέσεις που συναντώνται σε ένα κέντρο προσοχής

Τι είναι αυτό που δημιουργεί τον «μαγνήτη» της πολιτισμικής προσέλκυσης, την αίσθηση του «εκεί που είναι η πολιτισμική δράση», και ακτινοβολεί έξωθεν ακόμα και σε μακρινές πολιτισμικές ζώνες; Κρίνοντας από το παράδειγμα των φιλοσοφικών δικτύων, τα κύρια συστατικά της προσέλκυσης είναι η διασταύρωση αρκετών ανταγω-

νιστικών θέσεων ή σχολών σκέψης, που συναντώνται σε ένα κοινό κέντρο ή σε λίγα τέτοια κέντρα που συνδέονται το ένα με το άλλο. Αναγνωρίζουμε αυτό το πρότυπο στα δίκτυα των φιλοσόφων και των μαθητών τους από γενιά σε γενιά, και στις συγχρονικές επαφές μεταξύ εξεχόντων ακαδημαϊκών συμμάχων και αντιπάλων στρατοπέδων στην ίδια γενιά. Τα κέντρα της πολιτισμικής δημιουργικότητας πάντοτε ήταν μερικές μεγάλες πόλεις ή άλλα σημεία συνάντησης (ανά καιρούς μοναστήρια ή πανεπιστήμια), και αν και μια πόλη μπορεί να είναι πρωταρχικής σημασίας, είναι παραγωγική μόνο επειδή αποτελεί το σημείο παράλληλης διαμόρφωσης διασταυρωμένων και αντιθετικών θέσεων. Η πολιτισμική δημιουργικότητα δεν παράγεται ομοιόμορφα αλλά ποικιλόμορφα. Η ποικιλομορφία δεν πήρε την μορφή της επίσημα επικυρωμένης ανοχής ή της επιβολής ενός διαχωρισμού προστατευόμενων σφαιρών επιρροής που χαρακτηρίζουν την μοντέρνα «πολιτική ορθότητα», αλλά αντιθέτως διαμορφώθηκε ως μια ενεργός διαμάχη συζητήσεων στις οποίες μια θέση χτίζεται πάνω ή ενάντια σε κάποια άλλη. Σε όλες τις μεγάλες παραγωγικές περιόδους των πολιτισμών συναντούμε αντιπαραθέσεις αυτού του χαρακτήρα μεταξύ αντίθετων θέσεων. Ενώνονται δημιουργώντας ένα πεδίο αμοιβαία δομημένων διανοητικών δυνάμεων, έναν χώρο προσοχής, όπου οι διανοούμενες φατρίες διαιρούνται έχοντας επίγνωση ή μια για την ύπαρξη της άλλης.

Μπορούμε να πάρουμε ως παράδειγμα τους αιώνες κατά την διάρκεια των οποίων η Ινδία αποτέλεσε έναν πανίσχυρο μαγνήτη για τις γειτονικές πολιτισμικές ζώνες και η ινδική φιλοσοφία και θρησκεία εξάγονται σε μεγάλες αποστάσεις. Κατά την περίοδο του υψηλού γοήτρου του βουδιστικού πολιτισμού στην Ινδία, ιδίως μεταξύ του 5ου και του 7ου αιώνα, οι Κινέζοι φιλόσοφοι ταξίδευαν στην Ινδία για να αποκτήσουν βουδιστικά κείμενα και επιστρέφοντας δίδασκαν τις πρόσφατα δημιουργημένες φιλοσοφίες στα μεγάλα πολιτιστικά κέντρα, ιδίως στο μοναστήρι-πανεπιστήμιο της Nalanda (κοντά στην Pataliputra ή στην Patna του Κάτω Γάγγη). Το γοήτρο της βουδιστικής ενδοχώρας προσέλκυε το ενδιαφέρον διανοούμενων ακόμη και από τέτοιες μεγάλες αποστάσεις, που κάτω από τις ταξιδιωτικές συνθήκες της εποχής συνεπάγονταν ένα ταξίδι αρκετών ετών ή ακόμη και δεκαετιών. Ένας από τους διασημότερους Κινέζους βουδιστές φιλόσοφους της δυναστείας των T'ang, ο Hsüan-tsang απέκτησε την φήμη του χάριν ενός τέτοιου ταξιδιού. Το χάρισμά του πέρασε στην λαϊκή κουλτούρα και έγινε μια μαγική ιστορία περιπέτειας (που έγινε αργό-

τερα γνωστή ως το διήγημα «Monkey» ή «Ταξίδι προς την Δύση»).

Αυτή η περίοδος υψηλού βουδιστικού γοήτρου διανόησης στην Ινδία ήταν η εποχή όχι της ομοιογένειας, αλλά της έντονης φιλοσοφικής διαμάχης και της αντιπαράθεσης μεταξύ, αλλά και εντός, των θρησκευτικών φατριών. Ο Βουδισμός κυριάρχησε πάνω στις καλύτερα οργανωμένες δομές της πολιτιστικής παραγωγής, δηλαδή τα μοναστήρια και τα μοναστικά πανεπιστήμια που αναδύθηκαν από αυτά. Αλλά αυτά τα μοναστήρια αμφισβητήθηκαν με συνεχώς αυξανόμενη ένταση από έναν πρόσφατα συνειδητοποιημένο Ινδουισμό, που δεν βασιζόταν πλέον στις παραδόσεις των βραχμάνων του χωριού, αλλά σε δίκτυα Ινδουιστών διανοούμενων που δημιουργούσαν τότε τις δικές τους φιλοσοφικές σχολές, χρησιμοποιώντας τις αφηρημένες ιδέες που αναπτύχθηκαν από γενιές συζητήσεων στα βουδιστικά κέντρα. Η χρυσή εποχή της μεσαιωνικής ινδικής φιλοσοφίας (η οποία ήταν επίσης μια χρυσή εποχή για την ινδική λογοτεχνία γενικότερα) ήταν μια εποχή με πολλαπλές διαμάχες: πάνω από όλα η διαμάχη Βουδισμού και Ινδουισμού, και πιο συγκεκριμένα οι διαμάχες μεταξύ διαφόρων βουδιστικών σχολών και μεταξύ διαφόρων κλάδων του Ινδουισμού. Όπως έχω αναφέρει παλιότερα (Collins, 1998: Κεφ. 5), η σημασία που είχαν αυτές οι διαμάχες μπορεί να φανεί από τον τρόπο που διαμόρφωσαν συμμαχίες, οι οποίες συνδύαζαν φιλοσοφικές θέσεις και αντιθέσεις, που με την σειρά τους έκαναν οξύτερα τα εργαλεία της αντιπαράθεσης και παρήγαγαν καινούρια επίπεδα αφηρημένων ιδεών και αναστοχασμού σε οντολογικές και επιστημολογικές ιδέες.

Η χρυσή περίοδος της δυναστείας των Gupta, και η μακροαίωνη περίοδος που ακολουθεί, έγινε και αυτή παραγωγική, διότι αυτές οι διαμάχες συντηρήθηκαν από πηγές που κράτησαν πολλές φιλοσοφικές ομάδες ζωντανές. Το ίδιο σημαντικό ήταν το γεγονός ότι τα δίκτυα των ανταγωνιστικών βουδιστικών και ινδουιστικών σχολών δεν ήταν απομονωμένα το ένα από το άλλο, αλλά συναντιόνταν στα μεγάλα κέντρα διανοητικής δράσης, και ότι κάποια άτομα πέρασαν από το ένα δίκτυο στο άλλο, μεταφέροντας μαζί και τις ιδέες τους. Η ενέργεια της διανοητικής διαμάχης επικεντρώθηκε στα διάσημα διανοητικά κέντρα με αλληλοσυνδεόμενα δίκτυα, που έλαμψαν σε μακρινά μέρη και τράβηξαν την προσοχή διανοούμενων στην Κίνα, κάποιοι από τους οποίους παρακινήθηκαν να ταξιδέψουν για να μάθουν τι συμβαίνει και τελικά να φέρουν τα πολιτιστικά νέα πίσω στην πατρίδα τους.

Στην διαμάχη μεταξύ ινδουιστικών και βουδιστικών θρησκευ-

τικών ταγμάτων, και ως εκ τούτου των ανταγωνιστικών ελέγχων των μέσων πολιτισμικής παραγωγής, η ισορροπία της θεσμοθετημένης εξουσίας και των υλικών παροχών τελικά μετακινήθηκε προς την μεριά των Ινδουιστών. Αλλά ακόμη και αν ο «φάρος» του Βουδισμού έγινε αχνός, προσέκλυσε ένα κύμα μαθητών από μια άλλη μακρινή περιφέρεια. Από τον 8ο έως τον 10ο αιώνα, περιηγητές από το Θιβέτ ήρθαν να μελετήσουν στην Nalanda και σε άλλα βουδιστικά κέντρα στην Ινδία. Αυτό το παράδειγμα μας δείχνει ακόμη μια πλευρά των ζωνών του πολιτισμικού γοήτρου, γιατί αυτούς τους αιώνες η βουδιστική κουλτούρα και οι οργανωτικές της βάσεις στην Ινδία αντικαθιστούνταν βαθμιαία από ινδουιστικές σχολές, ενώ μετά το 1000 μ.Χ. εξαφανίστηκαν κατά πολύ από την Ινδία. Στις τελευταίες γενιές των βουδιστικών μοναστηριών-πανεπιστημίων, οι πιο σημαντικοί διδάσκαλοι που δίδασκαν στην Ινδία ήταν ξένοι από το Θιβέτ. Αυτό είναι επίσης ένα μοντέλο που το συναντάμε συχνά σε μακρόβια κέντρα διανοητικής προσοχής (ο καθένας μπορεί να αναλογισθεί τις ποικίλες εθνικές καταγωγές διασήμων διανοητών στο Παρίσι και την Αγγλία κατά την διάρκεια του 20ού αιώνα). Αυτό που δημιουργεί ένα κέντρο πολιτιστικού γοήτρου είναι ο μαγνητισμός που εκπέμπει σε μεγάλες αποστάσεις, ο οποίος και τείνει να μεταμορφώσει τα δίκτυά του σε δίκτυα μεγάλης κοσμοπολίτικης συλλογής νεοσύλλεκτων.

Στην περίπτωση του μεσαιωνικού ινδικού πολιτισμού, η ζώνη της βουδιστικής κουλτούρας Mahayana μεταφέρθηκε βόρεια. Οι άμεσοι απόγονοι των αρχικών Θιβετιανών μαθητών στην Ινδία ήταν τώρα οι ηγέτες των δικών τους μοναστικών κέντρων, που εκτείνονταν από μια μικρή ζώνη επιρροής στο Θιβέτ στις περιβάλλουσες περιοχές. Τα κέντρα του πολιτισμικού γοήτρου δεν είναι στερεωμένα ούτε γεωγραφικά ούτε σε περιεχόμενο. Ανά τους αιώνες (και μερικές φορές ανά δεκαετίες) το κέντρο της προσοχής μπορεί να μετακινηθεί από ένα μέρος του δικτύου σε ένα άλλο.

Πολιτισμικές εισαγωγές και η διακοπή τους

Μέχρι στιγμής παρατηρήσαμε την ζώνη του πολιτισμικού γοήτρου από το κέντρο της. Ας παρατηρήσουμε κάποια πρότυπα, του πώς αυτή η σχέση της πολιτιστικής έλξης γίνεται αντιληπτή από την πλευρά των επισκεπτών και των εισαγωγέων. Οι δυναμικές αυτές απεικονίζονται όμορφα στις σχέσεις Κίνας και Ιαπωνίας. Οι πρώ-

ιμοι θεσμοί του γιαπωνέζικου πολιτισμού ήταν ευρέως διαμορφωμένοι από Κινέζους «ιεραπόστολους» και διδάσκαλους που μετανάστευαν προς την Ιαπωνία, και από τους Ιάπωνες μαθητές τους που επισκέπτονταν την Κίνα. Κάποια σημαντικά στοιχεία αυτής της μετάδοσης μεταφέρθηκαν από Βουδιστές. Με αυτόν τον τρόπο η γιαπωνέζικη κοινωνία από τον 7ο έως τον 9ο αιώνα μ.Χ. απέκτησε μια εθνική θρησκεία, ένα σύστημα γραφής, τον θεσμό των μοναστηριών, θρησκευτικές τελετουργίες και μια παράδοση φιλοσοφικών κειμένων. Άλλα σημεία του γιαπωνέζικου πολιτισμού δημιουργήθηκαν από την μετάδοση στοιχείων μη βουδιστικής κινέζικης κουλτούρας. Αυτά με την σειρά τους συνέστησαν θεσμούς, τελετές και ιδέες, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής δομής του κινέζικου κράτους με έναν κυρίαρχο αυτοκράτορα περιστοιχισμένο από μια γραφειοκρατική Αυλή. Σε πολλές ιστορικές περιόδους και πρώιμες και ύστερες, οι κομφουκιανικές και νεο-κομφουκιανικές διασυνδέσεις διαμόρφωσαν την γιαπωνέζικη κουλτούρα.

Εδώ βλέπουμε την διαμόρφωση πολλαπλών προτύπων στις δυναμικές των ζωνών πολιτισμικού γοήτρου. Πρώτον, όχι μόνο ιδέες ή θρησκείες, αλλά ολόκληρες μορφές κοινωνικών δομών μπορεί να εισαχθούν μέσω αυτών των δικτύων. Οι πολιτιστικές επαφές μεταφέρουν οικονομικές και πολιτικές δομές μαζί τους. Το μέγεθος αυτών των εισαγωγών ποικίλλει ιστορικά και, για να ακριβολογούμε, συσχετίζεται με την οικονομική και πολιτική ισχύ του εξαγόμενου, πολιτισμού στην εισαχθείσα ζώνη. Στην περίπτωση της Ινδίας, σε σύγκριση με την Κίνα, για παράδειγμα, δεν υπήρξε κάποια μίμηση ινδικών πολιτικών ή οικονομικών θεσμών κατά την εισαγωγή των βουδιστικών φιλοσοφιών, παρά μόνο στο μέτρο που τα βουδιστικά μοναστήρια ξεδίπλωσαν μυστικά δυναμικές της αγοράς βασισμένες στην υλική οργάνωση της εκτεταμένης θρησκευτικής συμμετοχής.

Δεύτερον, η εισαγωγή μπορεί να συνεχισθεί επί πολλούς αιώνες και να αποφέρει διάφορες αποχρώσεις επιρροής από τον γειτονικό πολιτισμό υψηλού γοήτρου (παράδειγματος χάριν, ο κινέζικος πολιτισμός δεν ήταν μόνο βουδιστικός ή κομφουκιανικός, αλλά ένας συνδυασμός αυτών και άλλων στοιχείων). Τρίτον, σε κάποιες ιστορικές περιόδους νέοι πολιτισμοί δομήθηκαν από έναν συνδυασμό εισαγόμενων και τοπικών στοιχείων, και περιστασιακά αυτοί οι νέοι πολιτισμοί ηθελήμενα προσπάθησαν να αποσπαστούν ή τουλάχιστον να μειώσουν τους δεσμούς τους με τον πολιτισμό από τον οποίο εξηρτώντο. Η διαδικασία αυτή ήταν ιδιαίτερα έντονη

στην Ιαπωνία στην περίοδο των Tokugawa (ειδικότερα τον 18ο και 19ο αιώνα), όταν άνηκε το Εθνικό Μαθησιακό Κίνημα σπάζοντας τους παραδοσιακούς δεσμούς με την Κίνα, προτιμώντας την γηγενή ιαπωνική κουλτούρα. Αλλά η κουλτούρα της Ιαπωνίας του 18ου και 19ου αιώνα ήταν ένα σύνθετο μείγμα και το κίνημα από μόνο του ήταν μέρος ενός πεδίου δυνάμεων που είχαν αναπτυχθεί σε αλληλεπίδραση με κινέζικα στοιχεία. Ακόμη και κινήματα διαπολιτισμικής διάσπασης και εχθρότητας χρωστούν την μορφή τους στην αλληλεπίδραση με τον πολιτισμό στον οποίο αντιτίθενται.

Διαπολιτισμική εχθρότητα

Αυτό το τελευταίο παράδειγμα μας οδηγεί στο μεγάλο ερώτημα των καταστάσεων κάτω από τις οποίες οι σχέσεις του πολιτισμικού γοήτρου και της έλξης τείνουν προς μια πολιτιστική ιδεολογία, η οποία αρνείται ξεκάθαρα μια σχέση η οποία τώρα φαίνεται να είναι ως μειωμένης πολιτιστικής εξάρτησης. Αυτό το πρότυπο είναι χαρακτηριστικό του μεγαλύτερου τμήματος του τέλους του 20ού αιώνα, στην «μετάβαση» από τους Ευρωπαίους-δυτικοτρόπους εκμοντερνιστές στην μετα-αποικιακή/αντι-αποικιακή στάση που επιτίθεται στον πολιτιστικό ιμπεριαλισμό. Το γεγονός ότι τέτοιες πολιτιστικές «μεταβάσεις» από την μίμηση στην εχθρότητα συνέπεσαν με την διάλυση αυτοκρατοριών και την ιδεολογική συναίσθηση της αντίστασης προς την οικονομική κυριαρχία, κάνει εύκολα να υποθέσουμε ότι η εξίσωση είναι απλά, ότι η πολιτιστική κυριαρχία συνάδει με τον γεωπολιτικό ιμπεριαλισμό και την οικονομική ηγεμονία. Επομένως, ότι η πολιτιστική αντίσταση είναι ένα μέσο εξαγωγής της πολιτικής και οικονομικής πάλης με πολιτιστικά μέσα. Αλλά το παράδειγμα της Ιαπωνίας των Tokugawa έναντι της Κίνας (και η πρότερη περίπτωση της τοπικής κινέζικης αντίστασης στην εισαγωγή του ινδικού Βουδισμού) μας δείχνει ότι η πολιτιστική αντίσταση μπορεί να λάβει χώρα χωρίς την παρουσία μιας πάλης ενάντια στην γεωπολιτική ή την οικονομική ηγεμονία ενός ξένου. Αντιστρόφως, μια πάλη για στρατιωτική απελευθέρωση ή οικονομική ανάπτυξη μπορεί να συμβεί χωρίς μια παρεπόμενη άρνηση των εισαγωγών από μια ζώνη πολιτισμικού γοήτρου. Η περίπτωση της Ινδίας στην περίοδο του κινήματος απελευθέρωσης από την Βρετανική Αυτοκρατορία απεικονίζει σε κάποιο βαθμό την πρώτη περίπτωση, και η Ιαπωνία μετά τον Β΄

Παγκόσμιος Πόλεμος απεικονίζει την δεύτερη. Συνολικά, ένας εθνικιστικός αγώνας, για να καλύψει την στρατιωτική υστέρηση, πιθανόν να περιλαμβάνει μια γερή δόση μίμησης των γεωπολιτικών ηγεμόνων, όσο μισητοί και να είναι αυτοί. Το ίδιο μπορεί να συμβεί και στον τομέα της οικονομίας.

Επίσης υπάρχει ένα ξεχωριστό πολιτιστικό πρότυπο αναγνώρισης του γοήτρου μιας ξένης πολιτισμικής ζώνης και της απόρριψης αυτού του γοήτρου. Το ερώτημα είναι να δείξουμε πώς η καθαρώς πολιτισμική ή πολιτιστική έλξη μετατρέπεται σε πολιτισμική απέχθεια. Η περίπτωση της Ιαπωνίας της περιόδου των Tokugawa υποδεικνύει μια θεωρητική γενίκευση. Η Ιαπωνία αυτής της ιστορικής περιόδου έγινε διάσημη ως μια κοινωνία αποκομμένη από τον κόσμο. Οι Δυτικοί ιστορικοί εκλαμβάνουν την Ιαπωνία ως μια χώρα που έχει κλειστά τα σύνορά της με την Δύση, και πάνω από όλα, ότι εμπόδισε την διείσδυση χριστιανών «ιεραποστόλων» καθώς και την αρχική δυτική ιμπεριαλιστική επέκταση. Αλλά αυτή είναι μια καθαρά ευρωκεντρική ερμηνεία. Το κύριο μέλημα της θρησκευτικής πολιτικής της Ιαπωνίας των Tokugawa ήταν όχι τόσο ο έλεγχος της διείσδυσης του Χριστιανισμού, αλλά η επανάκτηση του κοσμικού κυβερνητικού ελέγχου έναντι των βουδιστικών μοναστηριών. Ο έλεγχος της δημοφιλούς θρησκείας από την κεντρική κυβερνητική διεύθυνση ήταν μια πολιτική που στόχευε στο να διασπάσει την δύναμη των μεγάλων βουδιστικών ναών. Ο εξοβελισμός του Χριστιανισμού ήταν εν γένει μια παρενέργεια. Το καθεστώς των Tokugawa όχι μόνο δήμευσε την περιουσία των μεγάλων μοναστηριών, αλλά επίσης προώθησε μια αντίπαλη θρησκεία για την ελίτ των σαμουράι, τον Κομφουκιανισμό, που εισήχθη από την Κίνα. Ως εκ τούτου το εκλεπτυσμένο εκπαιδευτικό σύστημα που προωθήθηκε από τους άρχοντες των σαμουράι του μέχρι ενός βαθμού απολυταρχικού πολιτεύματος των Tokugawa υιοθέτησε την ύλη των σχολών της νεο-κομφουκιανικής φιλοσοφίας που είχε αναπτυχθεί στην Κίνα τους προηγούμενους αιώνες.

Η ένταση του κεντρικού κυβερνητικού ελέγχου στην Ιαπωνία την περίοδο των Tokugawa είχε αρχικά ως αποτέλεσμα την ανανέωση του γιαπωνέζικου προσανατολισμού προς την κινέζικη κουλτούρα. Αυτό, για να είμαστε ακριβείς, ήταν μόνο μια μετατόπιση του σημείου εστίασης, μια και η γραμμή της βουδιστικής σκέψης ήταν άμεσα συνδεδεμένη με τους Κινέζους προγόνους της. Για έναν αριθμό αιώνων η γιαπωνέζικη υψηλή κουλτούρα ήταν κατά πολύ «κινέζικη» όχι μόνο όσον αφορά την θρησκεία και την φιλο-

σοφία, αλλά και την λογοτεχνία. Η ποίηση και άλλες σεβαστές μορφές λογοτεχνίας υψηλής τέχνης γράφονταν στα κινέζικα. Μια παρενέργεια ήταν ότι η γιαπωνέζικη ποίηση και η λογοτεχνία αφέθηκαν κατά πολύ στις γυναίκες που κυριάρχησαν στην γιαπωνέζικη λογοτεχνική κουλτούρα, ενώ οι άνδρες επικεντρώθηκαν σε κινέζικα λογοτεχνικά στυλ υψηλότερου γοήτρου. Ωστόσο, κατά την διάρκεια του 17ου αιώνα, τα κύρια δίκτυα των Ιαπώνων διανοούμενων άρχισαν να συμπεριλαμβάνουν μια σχολή σκέψης, η οποία επιτέθηκε στην κινέζικη κουλτούρα και άρχισε να εκθειάζει την γιαπωνέζικη κουλτούρα ως ανώτερη. Αυτό συνέβη σταδιακά. Πρώτα ήρθε η σχολή της Αρχαίας Γνώσης, η οποία επιτέθηκε στις τότε δημοφιλείς νεο-κομφουκιανικές σχολές ως μη γνήσια κομφουκιανικές. Αυτή η σχολή επίσης λειτούργησε κάπως σαν τους αναγεννησιακούς ανθρωπιστές, υποστηρίζοντας από την μια την επιστροφή στην αρχαία σοφία ενός εισαγόμενου πολιτισμού και από την άλλη την ελευθερία από την υποταγή στα δόγματα ενός πιο πρόσφατου κέντρου πολιτιστικού γοήτρου.

Στην Ιαπωνία αυτή η ελευθερία από το να δέχεται απλώς παθητικά την υψηλού γοήτρου κουλτούρα της νεο-κομφουκιανικής Κίνας, έγινε πιο ριζοσπαστική τις επόμενες γενιές, καθώς αναδυόταν η εθνικιστική σχολή της Εθνικής Γνώσης. Αυτή εκθειάζει την γιαπωνέζικη λογοτεχνία και την αρχαία γιαπωνέζικη θρησκεία ως ανώτερες της κινέζικης σκέψης, αρνούμενη όχι μόνο τις βουδιστικές αλλά και τις κομφουκιανικές παραδόσεις. Η σχολή της Εθνικής Γνώσης δεν ήταν απλά αταβιστική. Οι λόγιοί της ήταν προσεκτικοί ιστορικοί και εξειδικευμένοι λογοτέχνες, που άνοιγαν νέες περιοχές έρευνας όπως επίσης και νέα επίπεδα φιλοσοφικού στοχασμού, κάτι που μας θυμίζει την νεο-ορθόδοξη θεολογία και την ιστορική φιλολογία στην Ευρώπη του 18ου και 19ου αιώνα. Επιπλέον, αυτή η σχολή ήταν μια από τις πολλές ανταγωνιστικές σχολές –ανταγωνιστικούς κλάδους των πνευματικών δικτύων των Tokugawa– οι οποίες καινοτόμησαν ταυτόχρονα σε πολλά μέτωπα. Οι παλαιότερες κομφουκιανικές σχολές, απελευθερωμένες από τους Κινέζους προκάτοχους τους των κριτικών της σχολής της Αρχαίας Γνώσης, ανέπτυξαν πολυάριθμες καινοτομίες στην φιλοσοφία, τα οικονομικά, την νομική σκέψη, τα μαθηματικά και άλλους τομείς. Το αποτέλεσμα ήταν να γίνουν οι μεσαίες γενιές της περιόδου Tokugawa εφάμιλλες αυτών της περιόδου του Διαφωτισμού στην Ευρώπη.

Ανέφερα προηγουμένως ότι ένα κίνημα που επιζητεί την πολιτιστική ή πολιτισμική αυτονομία του δεν είναι ένα απλό αντανά-

κλαστικό γεωπολιτικών και οικονομικών σχέσεων. Έχει ιδιαίτερες πολιτιστικές δυναμικές. Οι δυναμικές αυτές βασίζονται στα κοινωνικά δίκτυα των διανοούμενων και τους υλικούς οργανισμούς που παρέχουν μια βάση πολιτιστικής παραγωγής. Από την φύση της, πολιτισμική εξάρτηση σημαίνει ότι οι διανοούμενοι από μια περιφερειακή ζώνη ταξιδεύουν σε ένα πολιτισμικό κέντρο γοήτρου για να γίνουν μαθητές και οπαδοί, περιηγητές που μεταφέρουν αυτές τις παρακαταθήκες πίσω στον τόπο τους. Ομοίως το κέντρο στέλνει «ιεραπόστολους» ή διδάσκαλους που οικοδομούν την καριέρα τους μεταφέροντας πολιτισμικά αγαθά σε ανυπόμονους αποδέκτες στην περιφέρεια. Το παράδειγμα της περιόδου Tokugawa υποδεικνύει ότι, όταν μια πρότερη περιφερειακή ζώνη οικοδομεί έναν δικό της οργανισμό διανοητικού κόσμου που υποστηρίζει την δική της τοπική δημιουργικότητα, νέες φατρίες αναδύονται στον χώρο της πνευματικής προσοχής, φατρίες που δεν είναι πλέον ευθέως εξαρτώμενες από την «αλυσίδα» των εισαγωγών. Οι τοπικοί διανοούμενοι τώρα κάνουν υψηλόβαθμες καριέρες μέσω τοπικών προτύπων δημιουργικότητας. Δεν χρειάζονται πλέον τις εισαγωγές. Εφόσον η διαμάχη ανάμεσα σε αντίπαλες θέσεις ενεργοποιεί την διανοητική δράση, οι παλαιοί εισαγωγείς δικαιωματικά γίνονται αντικείμενο επίθεσης. Νέες τοπικές γνωστικές θέσεις δημιουργούνται στην διαδικασία της επίθεσης εναντίον των εισαχθέντων θέσεων (γεγονός που δεν αποκλείει την πιθανότητα οι επιτιθέμενοι να ενσωματώνουν πολλά στοιχεία της σκέψης αυτών στους οποίους επιτίθενται ή να δημιουργούν πάνω στις θέσεις αυτών των τελευταίων, ενσυνείδητα, νέα επίπεδα στοχασμού).

Ποιες είναι λοιπόν οι κοινωνικές συνθήκες της διανοητικής παραγωγής που προωθούν την τοπική δημιουργικότητα και επομένως εξαφανίζουν την εξάρτηση από τις ξένες εισαγωγές; Αυτές είναι οι ίδιες δομικές συνθήκες που προωθούν την δημιουργικότητα παντού και επομένως είχαν κάνει την εμφάνισή τους στην πρώτη περίοδο του μακρινού κέντρου του πολιτισμικού γοήτρου. Είναι η ύπαρξη υλικών θεμελίων και βάσεων, τα οποία επιτρέπουν ανταγωνιστικές σχολές σκέψης να οργανωθούν, να διατηρηθούν ως δίκτυα δασκάλων και μαθητών ανά τις γενιές, οικοδομώντας έναν συσσωρευμένο στοχασμό στα επιχειρήματά τους, ενώ ευθέως αντιμάχονται τα δίκτυα των αντίπαλων σχολών σε ολιγάριθμα κέντρα διανοητικής δράσης. Τα μεγάλα βουδιστικά-ινδουιστικά δίκτυα αντιμαχόμενων διανοούμενων στην Nalanda είχαν αυτή την δομή προσελκύοντας περιηγητές από μέρη όπως το Ch'ang-an

στην Κίνα των Τ'ang. Αργότερα, αφού οι Γιαπωνέζοι περιηγητές ταξίδεψαν στην Κίνα σε τόπους όπου διάφορα δίκτυα είχαν γίνει δημιουργικά μέσω παρόμοιων δομών, ακόμη μια ομάδα δικτύων στην Ιαπωνία των Tokugawa οικοδόμησε τον δικό της ιστό αντι-παραθέσεων στις ανταγωνιστικές σχολές του Kyoto, του Edo και του Mito. Μόλις η περιφερειακή ζώνη αποκτήσει τις δικές της κοινωνικές δομές, που επιτρέπουν την τοπική πολιτιστική δημιουργικότητα σε ένα υψηλό επίπεδο ενέργειας, τότε η περιφερειακή ζώνη γίνεται το επίκεντρο της προσοχής και το παλαιό, απομακρυσμένο πολιτισμικό κέντρο κατηγορείται ως ξένο. Η δυσφήμιση του ξένου κέντρου είναι ισχυρότερη κατά την διάρκεια των πρώιμων γενεών στις οποίες η διάσπαση λαμβάνει χώρα. Μόλις η τοπική πνευματική δράση θεσμοθετηθεί πλήρως ως ιδιαίτερη ζώνη γοήτρου, η εχθρότητα προς την παλιά πολιτισμική ηγεμονία απαλύνεται και μπορεί να μετατραπεί σε ιστορική περιέργεια ή νοσταλγία.

Το ότι οι διαδικασίες πολιτισμικού μαγνητισμού και απόρριψής του από αυτόνομα πολιτιστικά κινήματα βρίθουν από διαμάχες για γεωπολιτική και οικονομική ηγεμονία σημαίνει ότι οι καριέρες των πολιτιστικών παραγωγών αποτελούν τον χώρο όπου διαμορφώνονται ο πολιτιστικός θαυμασμός και η πολιτιστική εχθρότητα. Το γεγονός ότι οι διαπολιτισμικές σχέσεις μεταβάλλονται από σχέσεις θαυμασμού σε σχέσεις εχθρότητας οφείλεται στο γεγονός ότι οι διανοούμενοι (συμπεριλαμβανομένων και των θρησκευτικών διανοούμενων) κάποια στιγμή μπορούν να κάνουν καλύτερη καριέρα και να αποκτήσουν περισσότερη φήμη ως τοπικοί νεωτεριστές αρνούμενοι την εισαγόμενη κουλτούρα, παρά αν συνέχιζαν να εισάγουν τα ξένα πολιτιστικά νέα. Στα δίκτυα παραγωγής πολιτισμού οι φατρίες είναι εκείνες που έχουν τα ισχυρότερα συμφέροντα στις διαπολιτισμικές εισαγωγές και εξαγωγές, τόσο κατά την διάρκεια ευκαιριών καριέρας που προωθούν τέτοιες επαφές, όσο και αυτών που τις δυσφημούν και τις απαγορεύουν.

Εκεί όπου η πολιτισμική έλξη υπερτερεί της γεωπολιτικής και οικονομικής ηγεμονίας

Υπάρχει ακόμα ένας τρόπος για να δείξουμε τον βαθμό στον οποίο η πολιτισμική έλξη αποτελεί αντανάκλαση γεωπολιτικών και οικονομικών σχέσεων ή είναι αυτόνομη από αυτές. Τα πιο πολλά από τα διανοητικά μας πλαίσια αναφοράς τείνουν να συγ-

χωνεύουν αυτές τις διαστάσεις. Συνήθως σκεφτόμαστε τα μεγάλα αυτοκρατορικά κράτη ως κυρίαρχους πολιτισμούς, με την πολιτιστική υπεροχή να ακολουθεί την πορεία νικηφόρων στρατών. Αλλά όσο και αν αυτά τα δυο είναι δυνατόν να συνδέονται σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές, δεν αποδεικνύεται πώς η γεωπολιτική δύναμη μεταμορφώνεται σε πολιτισμικό γόητρο, προσελκύοντας εθελοντικά πιθανούς μαθητές στα κέντρα πολιτιστικής δραστηριότητας υψηλού γοήτρου. Ομοίως, τα θεωρητικά μοντέλα που επικεντρώνονται στην οικονομία, όπως η θεωρία του παγκόσμιου συστήματος, ενθαρρύνουν το συμπέρασμα ότι η ηγεμονική θέση στην παγκόσμια οικονομία οδηγεί στην κυριαρχία των μέσων της πολιτιστικής παραγωγής. Για να χειριστούμε αυτό το ερώτημα σε σχέση με όλες τις μορφές της κουλτούρας, θα χρειαζόταν μια πιο λεπτομερής ανάλυση από αυτήν που παρέχεται εδώ. Περιορίζω το επιχείρημά μου, για να δείξω ότι ούτε η γεωπολιτική ούτε η οικονομική ηγεμονία δημιουργούν αυτομάτως κέντρα κάποιου ιδιαίτερου πολιτισμικού γοήτρου. Μπορούμε να υποστηρίξουμε την θέση μας με δυο τρόπους: Ιστορικά, υπάρχουν εμφανείς περιπτώσεις όπου μια ισχυρή, κατακτημένη ή οικονομικώς αδύναμη χώρα αποτελεί παρόλα αυτά κέντρο πολιτισμικού γοήτρου και δέχεται περιηγητές που προέρχονται από τις γεωπολιτικές/οικονομικές ηγεμονίες και που αποζητούν πολιτιστικό κεφάλαιο από τους κατακτημένους. Θεωρητικά θέλω να δείξω ότι οι συνθήκες που προωθούν την πολιτισμική δημιουργικότητα, τουλάχιστον στην συγκεκριμένη περίπτωση διανοητικής δημιουργικότητας άρα και γοήτρου, είναι διαφορετικές από τις συνθήκες που προωθούν γεωπολιτικές και οικονομικές ηγεμονίες.

Ιστορικά, θα αναφερθώ σε δύο περιπτώσεις: την Αρχαία Ελλάδα και την Γαλλία του 20ού αιώνα.

Την περίοδο μεταξύ 600 π.Χ. και 400 μ.Χ. η Ελλάδα και οι αποικίες της αποτέλεσαν μια ζώνη πολιτισμικού γοήτρου, με κέντρα όπως η Αθήνα και η Αλεξάνδρεια. Ωστόσο, η ελληνική πολεμική δύναμη δεν ήταν ιδιαίτερα ισχυρή. Τα ελληνικά πολιτιστικά κέντρα οικοδομήθηκαν στις άκρες ενός πολύ πιο ισχυρού κράτους, της Περσικής Αυτοκρατορίας, την οποία προσωρινά οι ελληνικές συμμαχίες κατόρθωσαν να αποτρέψουν από το να κατακτήσει ολόκληρη την ελληνική πολιτιστική ζώνη. Μετά το 350 π.Χ. και για πολλούς αιώνες κατόπιν, στρατοί που κατέφθασαν από την περιφέρεια της ελληνικής επικράτειας (οι Μακεδόνες), και που προσελκύνθηκαν από το ελληνικό πολιτιστικό γόητρο αυτο-

προσδιοριζόμενοι ως Έλληνες, κατόρθωσαν να επεκταθούν ανατολικά και νότια. Αλλά αυτοί αντιμετωπίστηκαν ξανά από ένα ανανεωμένο ιρανικό κράτος (των αυτοκρατοριών των Παρθών και των Σασσανιδών) στα ανατολικά, ενώ από την Δύση μια πιο δυναμική αυτοκρατορία, που δημιουργήθηκε από την Ρώμη, κατέλαβε τελικά την ελληνική ζώνη της Μεσογείου. Αυτό που είναι αναλυτικώς ενδιαφέρον σχετικά με αυτήν την περίπτωση είναι ότι, παρόλο που ο ρωμαϊκός στρατιωτικός μηχανισμός κατέκτησε την Ελλάδα, ο ελληνικός πολιτισμός διατήρησε το γόητρό του και έφτασε να απορροφήσει την Ρώμη. Αυτό φαίνεται πιο καθαρά, εάν παρατηρήσουμε τον πιο συγκεκριμένο χώρο διαμάχης των δικτύων των φιλοσόφων. Οι διάσημοι Ρωμαίοι φιλόσοφοι, όπως ο Κικέρων, ήταν σπουδαστές που ταξίδεψαν στην Αθήνα ή αλλού στην Ελλάδα και έφεραν την ελληνική παιδεία στην Ιταλία, ή διδάσκαλοι που προέρχονταν από ελληνικές πόλεις (ο Πλωτίνος για παράδειγμα, ο οποίος έφυγε από την Αλεξάνδρεια για να ιδρύσει σχολή στην Ρώμη). Η πορεία των δικτύων δείχνει ότι η ελληνική ζώνη πολιτισμικού γοήτρου παρέμεινε κατά πολύ ανέπαφη κατά την διάρκεια της περιόδου από την άνοδο έως την πτώση της Ρωμαϊκής στρατιωτικής Αυτοκρατορίας.

Ποιοι είναι οι κοινωνιολογικοί λόγοι που ένας πολιτισμός μπορεί να διατηρήσει το γόητρό του και την κεντρικότητα του δικτύου του, ακόμη και αν επισκιαστεί από την ανώτερη στρατιωτική και οικονομική δύναμη μιας άλλης περιοχής του κόσμου; Μέρος της απάντησης υπονοείται σε αυτό που ήδη έχω ισχυριστεί. Μια περιοχή γίνεται ένα πολιτισμικό κέντρο, μια ζώνη γοήτρου που προσελκύει ξένους, επειδή διαθέτει τις κοινωνικές δομές οι οποίες προωθούν την διανοητική δημιουργικότητα: Οργανωτικές βάσεις για έναν μικρό αριθμό αντίθετων σχολών σκέψης, πνευματικές παρακαταθήκες που δημιουργούνται με την πάροδο πολλών γενεών και οι οποίες αλληλοεπηρεάζονται μέσω δημιουργικών διαμαχών που λαμβάνουν χώρα σε λιγοστά κέντρα διανοητικής δράσης. Η Ελλάδα οικοδόμησε τέτοια δίκτυα στην περίοδο των πρώιμων πόλεων-κρατών και τα θεσμοθέτησε σε ένα σύστημα ανώτερης εκπαίδευσης, το οποίο διατήρησε την δημιουργική διαμάχη για πολλούς αιώνες. Η Ρώμη ποτέ δε δημιούργησε τα ίδια είδη δομών και επιπλέον παρέμεινε εξαρτώμενη από τις ελληνικές εισαγωγές.

Ένα ισχυρό κράτος, επομένως, δεν γίνεται αυτομάτως ένας μαγνήτης πολιτισμικής έλξης, ακόμη και αν η πολιτική των αρχό-

ντων του είναι να προσπαθήσουν να την μεγεθύνουν πολιτιστικά. Ούτε το πολιτισμικό γόητρο έπεται της οικονομικής κεντρικότητας. Μια σύγχρονη περίπτωση είναι το υψηλό πολιτιστικό γόητρο του γαλλικού πολιτισμού (τουλάχιστον στον κόσμο των διανοούμενων) στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα, μια περίοδο στην οποία η Γαλλία είχε υποπέσει στο επίπεδο μιας ανίσχυρης στρατιωτικά δύναμης και ποτέ δεν κατέκτησε μια κεντρική θέση στο παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα. Όντως, η γαλλική διανοητική δημιουργικότητα και το γόητρο ήταν εξαιρετικά υψηλά ακόμη και κατά την διάρκεια της γερμανικής εισβολής στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και εκτός του τομέα των φυσικών επιστημών, του οποίου τα παγκόσμια κέντρα ήταν επί πολλούς αλλού, στην τελευταία περίοδο του 20ού αιώνα, η παριζιάνικη διανοητική κουλτούρα έθεσε τα πρότυπα, τα οποία μιμήθηκαν οι πλουσιότερες και στρατιωτικά ισχυρότερες χώρες του κόσμου.

Τα μέσα της πολιτιστικής παραγωγής στην Γαλλία κατά την διάρκεια αυτής της περιόδου είχαν οργανωθεί με έναν τρόπο που δημιούργησαν πνευματικά αγαθά, που διαμόρφωσαν τις διεθνείς πνευματικές αγορές στους τομείς της φιλοσοφίας, της λογοτεχνικής θεωρίας και τους υπερκαλυπτόμενους τομείς των κοινωνικών επιστημών. Εν συντομία: τα πλεονεκτήματα της γαλλικής πολιτιστικής παραγωγής, τα οποία της έχουν προσδώσει μεγαλύτερη κεντρικότητα, την αίσθηση του «εκεί που βρίσκεται η δράση», περισσότερο από ό,τι συστήματα βασισμένα στα πανεπιστήμια των ΗΠΑ, της Βρετανίας και αλλού, είναι αποτέλεσμα της ξεχωριστής κοινωνικής οργάνωσης, της διανοητικής ζωής του Παρισιού. Αυτά τα δίκτυα των διανοούμενων, που συμμετείχαν σε ακαδημαϊκά θέματα, στην λογοτεχνική ζωή, στην ψυχαγωγία υψηλής τέχνης, στην δημοσιογραφία και την πολιτική, διασταυρώνονται σε έναν υψηλό βαθμό σε αντίθεση με την σχετική απομόνωσή τους στις ΗΠΑ και αλλού. Η διασταύρωση αυτή προετοίμασε την παραγωγή της υπερ-εξεζητημένης λογοτεχνικής-πνευματικής κουλτούρας, που τονίζει την πολιτική δράση και ανάμειξη στα κοινά, και που μετατράπηκε σε πνευματική κουλτούρα υψηλού γοήτρου των διανοούμενων την περίοδο μετά το 1940. (Για αυτές τις δομικές βάσεις βλέπε Bourdieu [1988, 1993], Collins [1998, Κεφ. 14]). Η αυτονομία του πολιτισμικού γοήτρου από την γεωπολιτική και την οικονομική ηγεμονία δεν είναι ένα απλό χαρακτηριστικό της ιστορίας, αλλά χαρακτηρίζει την διανοητική κουλτούρα του κόσμου στον οποίο ζούμε ακόμη και σήμερα.

Η περίπτωση του ισλαμικού πολιτισμού ως ζώνης γοήτρου και δικτύου επαφών

Έχοντας υπόψη μας αυτές τις αναλυτικές αρχές, είμαστε σε θέση να εξετάσουμε μια μεγάλη πρόκληση ως προς τις διαπολιτισμικές επαφές στον σύγχρονο κόσμο. Κατά τις πρόσφατες δεκαετίες υπήρξαν διάσπαρτες τάσεις θεώρησης του ισλαμικού κόσμου ως αποστασιοποιημένου από τις φυσιολογικές διαδικασίες των πολιτισμών. Από το εσωτερικό του ισλαμικού κόσμου οι φονταμενταλιστές επικαλέστηκαν μια αμετάβλητη ουσία του αρχικού Ισλάμ, η οποία θα πρέπει να διατηρείται και να προστατεύεται από την διάβρωση της δυτικής κουλτούρας. Από τα έξω, μια τυπική στάση είναι να δούμε τον ισλαμικό κόσμο ως ιδιαίτερα αντιδραστικό. Αξιίζει να αντικρούσουμε αυτές τις ιδέες, δείχνοντας εν συντομία ότι τα πρότυπα των πολιτισμικών δυναμικών ως δίκτυα γοήτρου έλξης και αποστροφής λειτουργούν στην περίπτωση του ισλαμικού πολιτισμού με τον ίδιο τρόπο όπως και αλλού.

Ο ισλαμικός πολιτισμός παίρνει το όνομά του από την κυρίαρχη σε αυτόν θρησκεία, αλλά υπάρχει μια περίπλοκη σχέση μεταξύ πολιτισμού και θρησκείας. Όπως είδαμε στα παραδείγματα της Ινδίας, της Κίνας και της Ιαπωνίας, υπάρχουν ζώνες πολιτισμικού γοήτρου στις οποίες ενυπάρχουν αρκετές θρησκείες και όπου η αλληλεπίδραση μεταξύ τους μπορεί να παράγει νέες μορφές πολιτιστικής και διανοητικής ζωής. Τα θρησκευτικά ιδρύματα ήταν ιστορικά κεντρικά, ιδίως στην πρώιμη διαμορφωτική περίοδο. Η θρησκευτική δράση, ιδίως οι νέες θρησκείες, δημιούργησαν το πιο εντυπωσιακό κέντρο προσοχής. Το κοινωνικό χάρισμα ενός πολιτισμού, συχνά, είναι καταρχήν η ζώνη γοήτρου που ακτινοβολεί από ένα θρησκευτικό κέντρο προς τα έξω. Τα θρησκευτικά ιδρύματα έχουν παράγει επίσης τον υλικό οργανισμό που είναι αναγκαίος για την πολιτιστική παραγωγή: τόποι συνάντησης, σχολεία, επαγγέλματα για τους διανοούμενους, ειδικούς στην φροντίδα και μετάφραση των κειμένων. Έτσι, τα αναδυόμενα δίκτυα των διανοούμενων και οι ιδέες τους για την φιλοσοφία, την επιστήμη και άλλα θέματα συχνά αναπτύχθηκαν από θρησκευτικούς οργανισμούς όπως τεμένη, μοναστήρια, ναοί και εκκλησίες.

Ο θρησκευτικός οργανισμός δεν ήταν ο μοναδικός χώρος στον οποίο αναπτύχθηκαν πνευματικές δραστηριότητες. Στο Χαλιφάτο

των Αββασίδων, για παράδειγμα, τα δίκτυα αναπτύχθηκαν γύρω από την αυλική και οικογενειακή προστασία, όπως επίσης και στις σχολές της θεολογικής συζήτησης στα τεμένη της Βαγδάτης και της Βασόρας. Ιστορικώς, ανακαλύπτουμε ότι η πνευματική ζωή φτάνει στο απόγειο της δημιουργικής δραστηριότητάς της εκεί όπου αυτά τα διάφορα δίκτυα αναπτύσσονται μαζί, σε μια ενιαία ζώνη συζήτησης και επιχειρηματολογίας. Τα αλληλοεπιδρώντα μέρη μπορεί να είναι θρησκευτικά και μη θρησκευτικά δίκτυα, πολλές θρησκείες, ή παραλλαγές και αιρέσεις της ίδιας θρησκείας. Τα θρησκευτικά ιδρύματα έπαιξαν αποφασιστικό ρόλο στις πνευματικές κοινότητες που οικοδόμησαν τον αναδυόμενο χαρακτήρα μιας πολιτισμικής ζώνης γοήτρου.

Το πολιτισμικό γόητρο του ισλαμικού κόσμου δεν αναπτύχθηκε μόνο ως το γόητρο του Ισλάμ ως θρησκείας, αλλά ως σχηματισμός κέντρων πολιτιστικής έλξης τον 8ο και 9ο αιώνα μ.Χ. (δεύτερος και τρίτος αιώνας μετά τον Μωάμεθ), όπου σχολές πνευματικής δραστηριότητας σχηματίστηκαν στην Βαγδάτη και στην Βασόρα του Ιράκ. Στους μετέπειτα αιώνες τα κέντρα των δικτύων μετακινήθηκαν προς τις Rayy, Nishapur και Shiraz στο Ιράν, όπως επίσης και στο Κάιρο, την Δαμασκό και την Σαμαρκάνδη. Οι σχολές αυτές προσέλκυσαν μαθητές και από κοντινές και από μακρινές αποστάσεις εντός του Dar-al-Islam (την κοινότητα του Ισλάμ), αλλά επίσης προσέλκυσαν συμμετέχοντες και από άλλες πολιτιστικές περιοχές και θρησκείες: την πρώιμη περίοδο, σαβιανούς, χριστιανούς, υποστηρικτές των παγανιστικών ελληνικών φιλοσοφικών δογμάτων, ζωροαστριστές και ιουδαίους. Κατά την περίοδο του υψηλού πολιτισμικού γοήτρου του Χαλιφάτου των Αββασίδων ο ισλαμικός πολιτισμός δημιουργήθηκε όχι μόνο γύρω από τα μωαμεθανικά ιδρύματα και τις ιδέες, αλλά και από την διάδοση μωαμεθανών διανοούμενων με μια ποικιλία άλλων πολιτιστικών παραδόσεων: χριστιανούς, σαβιανούς, ζωροαστριστές, ιουδαίους και άλλους. Επίσης, η κοινότητα των διανοούμενων δημιούργησε μια μεγαλύτερη κουλτούρα, στην οποία συμπεριλήφθηκαν η ιατρική, η λογική και η φιλοσοφική επιχειρηματολογία. Στον πυρήνα της βρισκόταν το Ισλάμ ως μια ομάδα θρησκευτικών ιδρυμάτων και ιδεών, αλλά επίσης και ένας πολιτισμός που έλκυε την προσοχή ακόμη και από ζώνες αντιπάλων θρησκειών.

Κατά την διάρκεια του 11ου και του 12ου αιώνα μ.Χ. (πέμπτος και έκτος αιώνας μετά τον Μωάμεθ), της περιόδου της στρατιωτικής παρακμής του Χαλιφάτου των Umayyad και του αντικαταστά-

τη του στην Κόρδοβα, η μουσουλμανική Ισπανία έσφυζε από δημιουργικές δραστηριότητες. Ένα μεγάλο μέρος αυτής της δραστηριότητας επικεντρώθηκε στην επιστήμη και τις γραμματικές σπουδές, αλλά θα μπορούσαμε για ευκολία να συμπεριλάβουμε αυτές τις εξειδικευμένες ενασχολήσεις στο πλέγμα της φιλοσοφίας, εφόσον όλα συνέβησαν μέσα στο ίδιο δίκτυο. Εδώ ήταν ιδιαίτερα εμφανές ότι οι θρησκευτικές ταυτότητες ήταν ποικίλες, αλλά ήταν ενωμένες σε ένα ευρύτερο δίκτυο πολιτιστικής αλληλεπίδρασης. Ο ισπανικός ισλαμικός πολιτισμός συμπεριλάμβανε και μουσουλμάνους και ιουδαίους. Ωστόσο αυτή δεν ήταν μόνο μια περίπτωση διαπολιτισμικής επαφής (δηλαδή εξωτερικής επαφής ανάμεσα σε ξεχωριστούς πολιτισμούς), αλλά, αντίθετα, οι Ισπανοί ιουδαίοι ήταν μέρος του ισλαμικού πολιτισμού. Οι Ισπανοί ιουδαίοι συνέγραψαν την φιλοσοφία και την αστρονομία τους κυρίως στα αραβικά, και τα θέματα και οι ιδέες τους ήταν αυτά με τα οποία ασχολούνταν τότε οι μωαμεθανοί διανοούμενοι. Σε συγκεκριμένες περιστάσεις μπορούμε να εντοπίσουμε πραγματικές δικτυακές σχέσεις μεταξύ των Ισπανών ιουδαίων και των μουσουλμάνων της πνευματικής κοινότητας.

Μέχρι στιγμής αυτό που περιέγραφα είναι ένα πρότυπο εντός του ισλαμικού πολιτισμού στην Ισπανία, μια περικλείουσα ζώνη πολιτιστικού γοήτρου δημιουργημένη από διάφορα θρησκευτικά στοιχεία. Σε αυτό μπορούμε να προσθέσουμε την άφιξη μαθητών από έναν εξωτερικό πολιτισμό, την Χριστιανοσύνη της Βόρειας Ευρώπης. Ο τόπος συνάντησης ήταν αρχικά το Τολέδο, εκεί όπου οι χριστιανοί διανοούμενοι κατέφταναν με σκοπό να μεταφράσουν κείμενα από τα αραβικά στα λατινικά, για να τα διαδώσουν κατόπιν στον Βορρά. Η Χριστιανοσύνη μόλις τότε άρχιζε να σχηματίζει την δική της ζώνη πολιτισμικού γοήτρου. Τα πνευματικά της κέντρα αποκρυσταλλώνονταν στην βόρεια Γαλλία, το Παρίσι και την Σαρτρ. Το δίκτυο των χριστιανών φιλοσόφων έστειλε μαθητές στην Ισπανία κυρίως από αυτά τα κέντρα. Αυτό είναι το ίδιο πρότυπο που έχουμε δει και αλλού, όπως συνέβη και με τους Ιάπωνες μαθητές που μαθήτευσαν στην Κίνα και κατόπιν μετέφεραν τις βουδιστικές και κομφουκιανικές φιλοσοφίες πίσω στην Ιαπωνία. Επίσης μοιάζει με την αποστολή «ιεραποστόλων», όπως συνέβη με τους Ινδούς βουδιστές που μετανάστευσαν βόρεια στην Κίνα, όπου τους υποδέχτηκαν ως τους μεταλαμπαδευτές μιας αξιοσέβαστης σοφίας. Σε αυτήν την περίπτωση οι μωαμεθανοί και οι ιουδαίοι διανοούμενοι από τα κέντρα της ισλαμικής πολιτισμικής ζώνης

γοήτρου στην νότια Ισπανία μετακινήθηκαν βόρεια προς το Τολέδο και την Βαρκελώνη, γιατί εκεί υπήρχε ένα ανυπόμονο κοινό που περίμενε να γνωρίσει την δουλειά τους. Αλλού (Collins, 1998: 374, 449), επιχειρηματολόγησα ότι η διαδικασία μετάδοσης προς ένα δεκτικό ξένο κοινό διεγείρει την δημιουργικότητα, έτσι ώστε η δραστηριότητα εξαγωγής ιδεών να διεγείρει τους εξαγωγείς ιδεών για περαιτέρω βελτιώσεις. Αυτό φαίνεται να συνέβαινε στην Ισπανία, γιατί το απόγειο της δημιουργικότητας στην ισπανική ισλαμική φιλοσοφία έλαβε χώρα ακριβώς την στιγμή που τα δεκτικά δίκτυα στο Τολέδο έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την μετάδοση αυτών των ιδεών ακόμα πιο βόρεια, στα ενδότερα της Χριστιανοσύνης.

Στην συμβατική δυτική ιστορία της μεσαιωνικής φιλοσοφίας, αυτό το επεισόδιο περιγράφεται ως η επανανακάλυψη των χειρογράφων των Αρχαίων Ελλήνων. Οι ισλαμιστές φιλόσοφοι θεωρούνται ως απλοί φύλακες και μεταδότες των από παλιά ξεχασμένων ελληνικών κειμένων. Στην πραγματικότητα αυτό που μεταδόθηκε βόρεια, στα δίκτυα των χριστιανικών σχολών και πανεπιστημίων, στην Σαρτρ, το Παρίσι και αλλού, ήταν οι δημιουργικοί νεωτερισμοί των ισλαμιστών φιλοσόφων. Η μεσαιωνική χριστιανική φιλοσοφία επηρεάστηκε καίρια από δυο ισχυρά κύματα επιρροής των ισλαμιστών φιλοσόφων (εδώ ξανά απλοποιώ την κατάσταση, παραλείποντας να λάβω υπόψη μου την διάδοση των ισλαμικών μαθηματικών, της αστρονομίας και άλλων επιστημών, οι οποίες έτειναν να περιέχονται στον κλάδο της φιλοσοφίας). Για να γίνω πιο σαφής, το πρώτο κύμα ήταν η υποδοχή του Ibn Sina (Αβικέννα), που εισήγαγε τον συνδυασμό του νεο-πλατωνισμού με το *kalām* (ορθολογική θεολογία) που είχε αναπτυχθεί στο Ιράν κατά την διάρκεια του 12ου αιώνα μ.Χ. (έκτος αιώνας μετά τον Μωάμεθ) και ο οποίος έγινε το κεντρικό θέμα συζήτησης στα χριστιανικά πανεπιστήμια γύρω στο 1200 μ.Χ. Το δεύτερο κύμα επικεντρώθηκε στην υποδοχή της σύνθεσης του Ibn Rushd (Αβερρόη), που αρχικώς δημιουργήθηκε γύρω στο 1190 μ.Χ., και το οποίο έγινε το σημείο συνάντησης ενός ισχυρού, μέχρι και φανατικού, κινήματος Αβερροιστών στα γαλλικά και ιταλικά πανεπιστήμια, που ξεκινά από το 1260 και συνεχίζεται για δυο αιώνες. Η θέση του Αβερρόη μερικές φορές παρουσιάζεται περιληπτικά στις υπερβολικά ελληνοκεντρικές ιστορίες, ως η επανανακάλυψη του Αριστοτέλη, αλλά έτσι χάνεται η πρωτοτυπία του Ibn Rushd στην δημιουργία μιας ερμηνείας του Αριστοτέλη, η οποία τον ξεχώρισε από την μέχρι τότε κυρίαρχη σύνθεση του νεοπλατωνισμού, καθώς και

στο ότι δημιούργησε μια κοσμολογία που ήταν επίσης μια κοσμοπολίτικη θρησκεία του λόγου, ελκυστική για τους φιλοσόφους όλων των μονοθεϊστικών πίστεων. Είχε αναπτυχθεί στο κοσμοπολίτικο ισπανικό δίκτυο των μουσουλμάνων και των ιουδαίων, και ήταν αυτή η κοσμοπολίτικη ματιά στα θρησκευτικά θέματα που εισήχθηκε τόσο δυναμικά στην Χριστιανοσύνη.

Ο Αβερροϊσμός στην χριστιανική Ευρώπη έγινε μια πνευματική δύναμη που προκαλούσε την πιο στενή δογματική ορθοδοξία της Χριστιανοσύνης. Έπαιξε έναν κεντρικό ρόλο στην αναδυόμενη ποικιλομορφία και σύγκρουση των θέσεων στα χριστιανικά πανεπιστήμια, θέτοντας σε κίνηση την δημιουργία ενός ευρωπαϊκού πολιτισμού, μια ζώνη πνευματικού γοήτρου που είχε αναπτυχθεί κάτω από την χριστιανική προστασία, αλλά που τώρα προσπέρασε την θρησκεία για να μεταμορφωθεί σε ένα δημιουργικά αναδυόμενο πεδίο αυτόνομης πνευματικής δραστηριότητας. Σε αυτήν την περίπτωση της διαπολιτισμικής αλληλεπίδρασης μεταξύ ισλαμικής Ισπανίας και ευρωπαϊκής Χριστιανοσύνης βρίσκουμε αποδείξεις ενός προτύπου που έχει ήδη σημειωθεί, ότι μια πολιτισμική ζώνη γοήτρου αναπτύσσεται πέρα από μια θρησκεία σε μια ευρύτερη πολιτιστική δραστηριότητα. Ενώ στην περίπτωση που σημειώθηκε νωρίτερα, ο πλουραλισμός των συστατικών που εισήλθαν στην πρώιμη ισλαμική ζώνη γοήτρου της περιόδου των Αββασίδων ως διαδικασία συνέβη εντός του χωρικού πυρήνα της συγκεκριμένης πολιτισμικής επικράτειας, στην ισπανική περίπτωση η διαδικασία της επαφής και της μετάδοσης φιλοσοφικών γνώσεων και επιχειρημάτων διαμέσου πολιτισμικών συνόρων δημιούργησε μια καινούρια ζώνη δημιουργικότητας, η οποία υπερέβη τις θρησκευτικές ταυτότητες: πρώτα στην ίδια την Ισπανία και κατόπιν, με την εισαγωγή περισσότερου πλουραλισμού και καλλιέργειας της αναδυόμενης δημιουργικότητας, μέσα στην ίδια την ευρωπαϊκή Χριστιανοσύνη.

Συνοψίζοντας, στην περίπτωση του ισλαμικού πολιτισμού εμφανίζονται όλα τα κύρια χαρακτηριστικά των πολιτισμικών δικτύων. Πρώτα, έγινε ένα κέντρο πολιτιστικού γοήτρου τις περιόδους εκείνες που υποστήριξε ένα δομικό δίκτυο ανταγωνιστικών σχολών σκέψης, που αντιμάχονταν έντονα έναν περιορισμένο αριθμό κέντρων πνευματικής δράσης. Ιδιαίτερα κατά την μετασηματιστική περίοδο της ακμής του Χαλιφάτου των Αββασίδων, αυτές οι σχολές αποτελούνταν από αρκετές χριστιανικές σέκτες, ζωροαστριστες, αρχαίες παγανιστικές αιρέσεις, όπως επίσης και αντιμαχόμενες σχολές του μουσουλμανικού νόμου. Οι αντιπαραθέσεις και οι

συνθέσεις μεταξύ τους οδήγησαν την ισλαμική φιλοσοφία σε υψηλά επίπεδα δημιουργικής αφαίρεσης και αναστοχασμού, θέτοντας περίπλοκα οντολογικά και επιστημολογικά ερωτήματα. Ξανά κατά την διάρκεια της χρυσής περιόδου της ισλαμικής φιλοσοφίας στην Ισπανία, οι μουσουλμανικές πνευματικές παρακαταθήκες διασταυρώθηκαν με αρκετές φράξιες ιουδαϊκής πνευματικής ζωής, παράγοντας ακόμη πιο δημιουργικές φιλοσοφίες και προσελκύοντας την προσοχή χριστιανών διανοούμενων από τον Βορρά.

Δεύτερον, το ισπανικό επεισόδιο είναι μόνο μια περίπτωση παρατήρησης του κλασσικού μοντέλου περιηγητών που προσελκύσθηκαν στα κέντρα πνευματικής δράσης, και του συγγενούς μοντέλου των «ιεραποστόλων» και διδασκάλων που μεταβαίνουν από το κέντρο στις περιφέρειες για να διαδώσουν τις ιδέες υψηλού γοήτρου σε πρόθυμους ακροατές. Αυτό φαίνεται πολύ καθαρά στην περίπτωση των κινημάτων των Σούφι, οι οποίοι εξαπλώθηκαν από την καρδιά της Μεσοποταμίας, βόρεια και ανατολικά μέχρι την Ανατολία, την Ινδία και την κεντρική Ασία.

Τρίτον, τα ισλαμικά πνευματικά δίκτυα ήταν αυτά καθαυτά διαπολιτισμικοί εισαγωγείς κατά την διάρκεια των πρώτων γενεών της περιόδου των Αββασίδων, προσδίδοντας γόητρο στην ελληνική κουλτούρα που εισήχθηκε κυρίως από χριστιανούς λόγιους, καθώς και σε ιδέες από την Περσία και την Ινδία. Οι πρώιμες επιτυχίες της ισλαμικής φιλοσοφίας ήταν συνθέσεις και δημιουργίες αντιθέσεων που αναπτύχθηκαν από πνευματικές φατρίες, καθώς αυτό το υλικό συνδυάστηκε με γηγενή δημιουργήματα που προήλθαν από αντιπαραθέσεις μεταξύ μουσουλμανικών σχολών. Καθώς η ισλαμική διάνοηση αναπτυσσόταν μέσα από την δική της φιλοσοφική δημιουργικότητα, υπήρξαν κινήματα τα οποία επιτίθονταν στην εξάρτηση από την ξένη, ιδίως την ελληνική, σκέψη. Οι εκλεπτυσμένες επιστημολογικές κριτικές του al-Ghazali (1090 μ.Χ.) και αργότερα του Ibn Taymiyah (1300 μ.Χ.) αποτελούν περιπτώσεις της αρχής, ότι μια πνευματική κοινότητα, η οποία ξεκίνησε την δική της συγκροτημένη δημιουργικότητα, διακόπτει τους δεσμούς της με τις ξένες πολιτισμικές εισαγωγές, οι οποίες της έδωσαν την αρχική της ώθηση. Βλέπουμε επίσης εδώ ότι αυτές οι επιθέσεις δεν είναι απλώς ανούσιες κριτικές των γηγενών. Στον βαθμό που επηρεάζουν τις αντιπαραθέσεις εντός ενός πεδίου πνευματικών αντιθέσεων, εκλεπτύζουν ακόμη περισσότερο την κριτική εντός αυτού του πεδίου και ανοίγουν τον δρόμο για περαιτέρω πνευματικές ανακαλύψεις.

Τέταρτον, η πνευματική δημιουργικότητα και το πολιτισμικό γόητρο αποτελούν γεγονότα αυτόνομα της γεωπολιτικής και οικονομικής ηγεμονίας. Μπορεί να υπάρχει κάποια σύμπτωση στον χρόνο: Το Χαλιφάτο των Αββασίδων ήταν σχετικά ισχυρό από όλες τις πλευρές, αλλά η σχέση μπορεί μόνο να είναι συμπτωματική.

Εν συντομία, ο ισλαμικός πολιτισμός ήταν τόσο δυναμικός όσο και ο ευρωπαϊκός, ο ινδικός, ο κινέζικος, ο γιαπωνέζικος ή και οποιοσδήποτε άλλος πολιτισμός. Όλοι είναι δομικά συναφείς, εφόσον έχουν παραχθεί από τα ίδια κοινωνιολογικά πρότυπα πολιτιστικής παραγωγής. Καμιά πολιτισμική ζώνη γοήτρου δεν έχει σταθεί από μόνη της. Όλες έχουν διαμορφωθεί και έχουν διαμορφώσει άλλες μέσα από τις δυναμικές των δικτύων έλξης μεγάλης απόστασης, ακόμη και σε καιρούς αποστροφής. Έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι οι μελλοντικοί ιστορικοί, κοιτώντας πίσω στις σχέσεις μεταξύ του ισλαμικού κόσμου και της Δύσης στα τέλη του 20ού και στις αρχές του 21ου αιώνα, θα δουν μια συνέχεια αυτών των δικτύων σχέσεων τα οποία διαμορφώνουν τους πολιτισμούς τους.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Abu-Lughod, Janet (1989) *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.
- Arrighi, Giovanni (1994) *The Long Twentieth Century*. London: Verso.
- Bourdieu, Pierre (1988) *Homo Academicus*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1993) *The Field of Cultural Production*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Chase-Dunn, Christopher (1989) *Global Formation: Structures of the World Economy*. Oxford: Basil Blackwell.
- Collins, Randall (1998) *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Collins, Randall (1999) *Macro-History: Essays in Sociology of the Long Run*. Stanford, CA: Stanford University Press.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ:

Ο Randall Collins είναι Καθηγητής της Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο της Πενσυλβάνια. Έλαβε το BA στο Χάρβαρντ (1963), το MA στο Στάνφορντ (1964) και το PhD στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια στο Μπέρκ-

κλεϊ (1969). Στα βιβλία του περιλαμβάνονται: *Conflict Sociology* (1975), *The Credential Society* (1979), *Weberian Sociological Theory* (1986), *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (1998) και, πιο πρόσφατα, *Macro-History: Essays in Sociology of the Long Run* (1999).

ΟΙ ΚΙΝΕΖΙΚΕΣ ΕΜΠΛΟΚΕΣ ΜΕ ΑΛΛΟΥΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥΣ

Cho-Yun Hsu

*Academia Sinica, University of Pittsburgh
and Duke University*

Περίληψη: Το άρθρο αυτό συγκρίνει δυο περιπτώσεις εισαγωγής ξένων θρησκειών στην Κίνα. Η μια είναι αυτή του Βουδισμού, ο οποίος κατέφθασε στην Κίνα πρώτα από τους δρόμους της Κεντρικής Ασίας και έπειτα κατευθείαν από την Ινδία. Η ινδική αυτή πίστη υιοθετήθηκε από τους κοινούς ανθρώπους και βαθμιαία έγινε αποδεκτή από την ελίτ κατά την διάρκεια μιας περιόδου τριών αιώνων. Ο σχολαστικισμός που αναπτύχθηκε στην κομφουκιανική ορθοδοξία δημιούργησε ένα πνευματικό κενό, το οποίο κάλυψε ο Βουδισμός. Ο Βουδισμός χρειάστηκε 1000 χρόνια για να σινικοποιηθεί, καθώς τελικά ο Ζεν Βουδισμός και η Αγνή Γη έγιναν δημοφιλείς στην Κίνα. Ακόμη μια περίπτωση, είναι αυτή των καθολικών ιεραποστολικών δραστηριοτήτων στην περίοδο των Ming-Ching (Ming-Qing). Οι Ιησουΐτες προσπάθησαν να προσηλυτίσουν τους Κινέζους διανοούμενους και μέλη της άρχουσας τάξης στον Χριστιανισμό. Υιοθέτησαν κινέζικη ορολογία για να εξηγήσουν τον Χριστιανισμό στους Κινέζους. Η Μεγάλη Διαμάχη των Τελετών, τον 17ο αιώνα, μεταξύ της Αυλής των Ching και της Καθολικής Εκκλησίας προκάλεσε τον περιορισμό των ιεραποστολικών δραστηριοτήτων στην Κίνα. Στην περίοδο των Ming, ο Κομφουκιανισμός της σχολής Wang Yan-ming ήταν σε πλήρη ισχύ και οι καθολικοί ιεραπόστολοι δεν βρήκαν κανένα πνευματικό κενό για να εκμεταλλευθούν.

Εισαγωγή

Κατά την διάρκεια της κινεζικής ιστορίας υπήρξαν τουλάχιστον δυο περιπτώσεις όπου ξένες επιρροές είχαν τόσο μεγάλη επίδραση στην χώρα, ώστε η κινέζικη κουλτούρα να αλλάξει ριζικά. Η πρώ-

τη από αυτές τις περιπτώσεις ήταν η εισαγωγή του Βουδισμού, ενώ η άλλη ήταν η πιο πρόσφατη παρείσφρηση της δυτικής κουλτούρας στην Κίνα. Μεταξύ αυτών των δυο περιπτώσεων, τον 16ο αιώνα, έλαβε χώρα η σύντομη επαφή της κινέζικης κουλτούρας με τον Ρωμαιοκαθολικό Χριστιανισμό. Μέχρι την άφιξη της σύγχρονης δυτικής κουλτούρας, η Καθολική Εκκλησία δεν είχε κάνει μεγάλη εντύπωση στον αποδέκτη πολιτισμό. Η έρευνα για αυτή την ιδιαίτερη περίπτωση, εντούτοις, μπορεί να βοηθήσει την σύγκριση με τις διαδικασίες που έλαβαν χώρα στις άλλες δυο πολιτιστικές αντιπαραθέσεις –δηλαδή της μεταφύτευσης του Βουδισμού στην Κίνα κατά τον Μεσαίωνα και της πιο πρόσφατης άφιξης της δυτικής κουλτούρας– και ως εκ τούτου των αλληλεπιδράσεών τους.

Δεν υπάρχει επαρκής χώρος, ούτε μπορούμε να επεκταθούμε στις λεπτομέρειες αυτών των ιστορικών περιπτώσεων εδώ. Σε αυτό το άρθρο, τα σημαντικότερα ζητήματα είναι: η δεκτικότητα των Κινέζων στους ξένους πολιτισμούς την συγκεκριμένη περίοδο στο συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον, η ερμηνεία των ξένων κουλτούρων με σκοπό να ενσωματωθούν τα νέα στοιχεία εντός της γηγενούς κουλτούρας και η σκιαγράφηση των διαδικασιών της πολιτιστικής συναρμολόγησης.

Οι κινεζικές κουλτούρες την περίοδο των Han πριν τον Βουδισμό

Η πολιτική ενοποίηση όλης της Κίνας κατά τις δυναστείες των Qin και Han την τελευταία δεκαετία του τρίτου αιώνα π.Χ. δημιουργήσε όχι μόνο μια γιγάντια αυτοκρατορία στην Ανατολική Ασία, αλλά επίσης έθεσε τα θεμέλια για μια πολιτιστική ενοποίηση, που ανάγκασε τις περιφερειακές κουλτούρες να συγχωνευθούν σε έναν παγκόσμιο πολιτισμό, με τον Κομφουκιανισμό να έχει τον πρωταγωνιστικό ρόλο. Η πολιτιστική αυτή ενοποίηση απαιτήσε την ενσωμάτωση διεκδικητικών/ανταγωνιστικών σχολών σκέψης, οι οποίες ήταν οι επικρατέστερες κατά την διάρκεια της προηγούμενης περιόδου του πολυκρατικού και πολυπολιτισμικού ανταγωνισμού.

Μέσα από αυτή την κομφουκιανική υπεροχή, ιδιαίτερα τον 2ο αιώνα π.Χ., προέκυψε τελικά μια περίπλοκη ιδεολογία, η οποία έδινε έμφαση στην αλληλεπίδραση του ανθρώπου και των κοσμικών συστημάτων, που αποκορυφώθηκαν στην σκέψη του Dong Zhongshu, του μεγάλου συνθέτη-διανοητή που έζησε στα μέσα του

δεύτερου αιώνα π.Χ. Το σύστημα σκέψης που διαμορφώθηκε ήταν ένα μηχανιστικό πολυεπίπεδο σύστημα, που διατηρούσε μια δυναμική ισορροπία μεταξύ του ανθρώπινου, του βιολογικού, του περιβαλλοντικού και κοσμικού επιπέδου. Κάθε αλλαγή που θα συνέβαινε σε ένα επίπεδο θα εγκαινίαζε μια αλυσιδωτή αντίδραση σε όλα τα υπόλοιπα μέρη του συστήματος. Έτσι, σε αυτό το σύστημα, η κοσμική τάξη ήταν προβλεπόμενη και συγκρίσιμη με την ιδέα του φυσικού νόμου. Ωστόσο, ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της σύνθεσης του Dong είναι ότι η ανθρώπινη θέληση και οι ανθρώπινες συμπεριφορές επιδρούν στην κοσμική τάξη. Επιπρόσθετα, οι μορφωμένοι, ο σπουδαιότερος των οποίων θεωρείται ο κομφουκιανός Σοφός, μόλις αποκτούσαν μια σημαντική γνώση θα μπορούσαν να δουν την μελλοντική αλυσιδωτή αντίδραση που θα προέκυπτε από κάθε αρχική αλλαγή (Loewe, 1994: 121-41).

Η εξιμνεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς στην ιστορία, καθώς επίσης και φαινόμενα όπως οι κινήσεις των ουράνιων σωμάτων, των εποχιακών αλλαγών και των αλλαγών στον βιολογικό κόσμο, ήταν όλα οργανωμένα στην γενική κοσμολογία των Han. Η σύνθεση των Han απορρόφησε τις τοπικές και περιφερειακές λατρείες (για παράδειγμα ποικίλες μορφές φυσικής λατρείας, προγονισμού, τοτεμισμού, ανιμισμού, σαμανισμού) και τις οργάνωσε σε ένα ενιαίο μεταφυσικό σύστημα, που είχε ως διακριτικό γνώρισμα τον δυναμικό δυϊσμό του γιν-γιανγκ, όπως επίσης και την κυκλική εναλλαγή των πέντε στοιχείων (φωτιά, ξύλο, νερό, μέταλλο και γη). Ένα μεγάλο μέρος της μεταφυσικής των Han επιζεί ακόμη και σήμερα στην παραδοσιακή κινέζικη ιατρική, όπως και στην αστρολογία/αστρονομία. Η σύνθεση ήταν τόσο ισχυρή και ολοκληρωμένη, ώστε οι ποικίλες σχολές σκέψης ενσωματώθηκαν σε ένα ομοιογενές σύστημα.

Αυτό το σύστημα σκέψης έφτασε στο αποκορύφωμά του τον 1ο αιώνα π.Χ. Κατά την διάρκεια του 1ου αιώνα μ.Χ., ένα εκτενές και αποκαλυπτικό έγγραφο, που αποδόθηκε στον σοφό Κομφούκιο, και κάποια μηνύματα που, σύμφωνα με διάφορους ισχυρισμούς, προέρχονταν από αρχαίους κλασσικούς, εμφανίστηκαν διάσπαρτα στα χέρια διάφορων διανοούμενων, και κατά τα οποία όλες οι αλλαγές στο κράτος και την κοινωνία θα μπορούσαν να προβλεφθούν από την αποκρυπτογράφηση της προβλέψιμης κοσμικής τάξης. Ο ίδιος ο Κομφούκιος απεικονίστηκε ως ένας πάνσοφος διδάσκαλος, ένας βασιλιάς χωρίς στέμμα, οπλισμένος με σοφία και αξεπέραστη νοημοσύνη.

Τέτοια φαινόμενα προσέδωσαν στον οργανισμό της κομφουκιανικής ορθοδοξίας έναν χαρακτήρα προγνωστικισμού ή ακόμα μιας θρησκείας με κοσμική θεολογία και μια κεντρική ιερή μορφή. Η θρησκεία αυτή θα περιελάμβανε επίσης ως ιερείς της τους κομφουκιανούς λόγιους. Για πολλές γενιές, οι κομφουκιανοί λόγιοι ερμήνευαν την Ουράνια Εντολή, μέσω της οποίας η ανώτερη εξουσία των Han νομιμοποιούνταν, απλά ως μια αποκάλυψη του εύτακτου κοσμικού μηχανισμού. Σύμφωνα με αυτόν τον μηχανισμό, η αυτοκρατορική Αρχή θα υπέκειτο στην κρίση των λόγιων που είχαν την διανοητική δύναμη να αξιολογήσουν την απόδοση της κυβέρνησης. Σε μερικές περιπτώσεις οι κομφουκιανοί λόγιοι πράγματι κατηγορήσαν την Αυλή για κυβερνητικές αποτυχίες και σε μερικές περιπτώσεις οι πολιτικοί επωφελήθηκαν από τέτοιες επικρίσεις για να αλλάξουν τις πολιτικές τους.

Ένας φιλόδοξος σφετεριστής με το όνομα Wang Mang, που βασίλευσε από το 9-24 μ.Χ., κατάφερε τελικά να καταλάβει τον θρόνο, κηρύττοντας ότι η Εντολή των Han είχε φτάσει στο τέλος της, ακριβώς όπως προκαθοριζόταν από τον κοσμικό κύκλο. Όλοι οι υποψήφιοι αυτή την περίοδο, συμπεριλαμβανομένου και του ιδρυτή αυτοκράτορα της δυναστείας των Han, χρησιμοποίησαν αυτές τις αποκαλύψεις για να δικαιολογήσουν τις δικές τους αξιώσεις.

Η κεκτημένη ταχύτητα δημιουργίας μιας ολοκληρωμένης θρησκείας καταλάγιασε αμέσως μετά την σταθεροποίηση της ύστερης δυναστείας των Han, κατά την διάρκεια της δεύτερης αυτοκρατορικής ηγεμονίας της. Ο νέος κυρίαρχος βασιλικός οίκος απαγόρευσε την ερμηνεία της Αποκάλυψης και έπεισε τους λόγιους να «εξαγνίσουν» τα κλασσικά κείμενα, χρησιμοποιώντας κριτικές των κειμένων και υπομνηματικούς σχολιασμούς. Από τότε και στο εξής, οι διανοούμενοι της δυναστείας των Han σταδιακά έπαψαν να ενασχολούνται με θεολογικές επιδιώξεις. Μετά τον 1ο αιώνα μ.Χ., οι λογοτεχνικές προσπάθειες έτειναν προς τον σχολαστικισμό, και επικράτησε μια άγονη και πληκτική διανοητική ατμόσφαιρα. Οι κομφουκιανοί λόγιοι ήταν απασχολημένοι με την πρακτική της κοσμικής ηθικής, όπως αυτή παρουσιαζόταν στα κλασσικά κείμενα. Ελάχιστη μεταφυσική ήταν διαθέσιμη, έλειπε μια πνευματική πηγή από την οποία θα μπορούσε να αναπτυχθεί μια κινέζικη θρησκεία, ενώ οι τοπικές και κοινοτικές θρησκείες στην αγροτική βάση της κοινωνίας παρέμεναν πολύ απλοϊκές για να δώσουν απαντήσεις σε υπερφυσικές και έσχατες έννοιες, όπως η ζωή, ο θάνατος, η μοίρα, η αβεβαιότητα κ.ο.κ. (C. Y. Hsu, 1986: 312-17).

Η άφιξη του Βουδισμού

Ο Βουδισμός ήρθε στην Κίνα ακριβώς την στιγμή που οι Κινέζοι αντιμετώπιζαν ένα πνευματικό κενό. Ο Βουδισμός, ο οποίος αποτελούσε μια μεταρρύθμιση που στρεφόταν εναντίον του τότε διεφθαρμένου Βραχμανισμού, την εποχή του Shakamuni (Siddhartha Gautama, 563-483 π.Χ.) ανθούσε ήδη στην Κεντρική Ασία. Αυτήν την περίοδο η Κίνα της περιόδου των Han είχε ανοίξει τον δρόμο του μεταξιού για να διεισδύσει στις αχανείς δυτικές περιοχές. Έμποροι, όπως επίσης και στρατιωτικοί και διπλωμάτες, ταξίδευαν μεταξύ των πόλεων, των οάσεων και των κινεζικών δυτικών συνόρων. Μπορεί να είχαν συναντήσει Βουδιστές της αίρεσης Mayahana, η οποία είχε αναπτυχθεί στην Κεντρική Ασία και η οποία παρέκκλινε κάπως από τις πρώιμες ινδικές διδασκαλίες. Η πολυάσχολη κίνηση κατά μήκος του δρόμου του μεταξιού θα μπορούσε να είχε φέρει τον Βουδισμό στην Κίνα νωρίτερα, καθώς κεντροασιατικά ζώα και φυτά ήταν ήδη παρόντα στην Κίνα τον 2ο και 1ο αιώνα π.Χ. Ωστόσο, στα κινέζικα λογοτεχνικά αρχεία οι πρώιμες αξιόπιστες αναφορές για τον Βουδισμό δεν εμφανίζονται παρά μόνο τον 1ο αιώνα μ.Χ. Η πρώτη αρχαιολογική απόδειξη της παρουσίας βουδιστών χρονολογείται πάλι από τον 1ο αιώνα μ.Χ. και ύστερα (Yu, 1980: 68-77). Παρόλα αυτά, η ιστορία της δυναστείας των Han κατέγραψε ότι στα μέσα του 1ου αιώνα μ.Χ. ένας αυτοκρατορικός πρίγκιπας ονόματι Liu Ying, ο οποίος ήταν τιμαριούχος στην νοτιοανατολική Κίνα, άσκησε βουδιστικές δραστηριότητες στο φέουδό του. Ο αυτοκράτορας τον επαίνεσε για την στήριξη του Ταοϊσμού, όπως επίσης και του Βουδισμού. Μέχρι το τέλος του 2ου αιώνα μ.Χ. ένας τοπικός ηγέτης στην Ανατολή, όχι πολύ μακριά από την περιοχή του Liu Ying, χρηματοδότησε έναν βουδιστικό ναό, που προσέλκυσε αρκετές δεκάδες χιλιάδες νεοφώτιστων βουδιστών. Βουδιστικά φυλλάδια συντάχθηκαν στα κινέζικα προς το τέλος του 1ου αιώνα μ.Χ., ενώ ένας ιεραπόστολος από την Παρθία μετέφρασε τα ινδικά κείμενα τον 2ο αιώνα μ.Χ. (Zurcher, 1959: 22-6).

Η διάδοση της νέας πίστης δεν επιτεύχθηκε σε σύντομο χρονικό διάστημα. Θα μπορούσε μάλιστα να είχε κρατήσει ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα αφότου άνοιξε ο δρόμος του μεταξιού. Τότε, γιατί σε αυτόν τον συγκεκριμένο χρόνο ο Βουδισμός έκανε τό-

σο εμφανή την παρουσία του; Μπορεί να μην αποτέλεσε μια απλή σύμπτωση, ότι κατά την διάρκεια αυτής της ανάπτυξης η Κίνα βίωσε μια παρατεταμένη περίοδο κοινωνικής και οικονομικής κρίσης. Στα τέλη του 1ου αιώνα μ.Χ., φυσικές καταστροφές, όπως λιμοί και επιδημίες, επιδεινώθηκαν από την κακή διακυβέρνηση. Η κοινωνική αδικία λόγω της άνισης κατανομής του πλούτου και το διευρυνόμενο χάσμα μεταξύ των κοινωνικών στρωμάτων πόλωσαν την κοινωνία. Μεγάλοι εξαθλιωμένοι πληθυσμοί αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τα σπίτια τους για να βρουν καινούρια στέγη στις νότιες συνοριακές επαρχίες. Κατά συνέπεια, το ξεριζώμα αυτό πρέπει να προκάλεσε άγχος και δυσκολίες, καθώς οι άνθρωποι άρχισαν να αναρωτιούνται για την δικαιοσύνη του κόσμου. Τέτοιες κρίσεις καταγράφηκαν με ενάργεια στα δοκίμια των κοινωνικών κριτικών (Balazs, 1964).

Καθώς ο κομφουκιανικός σχολαστικισμός απέτυχε να δώσει απαντήσεις στις υπερβατικές έγνοιες (όπως το νόημα της ζωής και του θανάτου, την δικαιοσύνη στην κοινωνία, την διαφορά ανάμεσα στα φαινόμενα και την πραγματικότητα, κ.λπ.), οι άνθρωποι απαίτησαν εναλλακτικές λύσεις. Ο Ταοϊσμός ο οποίος βρισκόταν σε διαμάχη με τον Κομφουκιανισμό μέχρι τον 2ο αιώνα μ.Χ., κατά την αρχή της δυναστείας των Han, έκανε μια στροφή προς την σκηνή της διανόησης. Όχι μόνο οι ταοϊστές κλασσικοί, όπως ο Laozi και ο Zhuangzi, αναγνωρίστηκαν ως εξέχοντες διανοούμενοι τον 3ο αιώνα μ.Χ., αλλά επίσης και ένα κομφουκιανικό κλασσικό κείμενο, το Βιβλίο των Αλλαγών, ερμηνεύτηκε στα πλαίσια του Ταοϊσμού (Demieville, 1986: 826-8).

Πρέπει να σημειωθεί ότι οι κοινωνικές κριτικές του 2ου αιώνα μ.Χ., ιδίως των Wang Chong, Wang Fu, Cui Shih και του Zhongchang Tung, πάντα εξέταζαν τα θέματα βασικά μέσα σε ένα κομφουκιανικό πλαίσιο, το οποίο βασιζόταν περισσότερο στους κοσμικούς και κοινωνικούς προβληματισμούς παρά στις έρευνες σχετικά με την μεταφυσική προϋπόθεση των αξιών (Demieville, 1986: 780-96). Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι η ταοϊστική αναβίωση παρέμεινε μια αντίδραση στον κομφουκιανικό σχολαστικισμό. Σε κανένα από αυτά τα δυο στρατόπεδα δεν υπήρχε ούτε η παραμικρή ένδειξη ότι ο Βουδισμός είχε αποκτήσει την προσοχή των διανοούμενων της περιόδου Han. Το πρώιμο βουδιστικό λογοτεχνικό έργο, η Σούτρα των 42 άρθρων για παράδειγμα, που χρονολογείται το 67 μ.Χ., είναι μάλλον ένα κινέζικο εγχειρίδιο για τις βουδιστικές αρχές παρά μια καλόπιστη ερμηνεία του ινδικού

Σούτρα (Zurcher, 1959: 29-30). Κρίνοντας από το ύφος των διασωθέντων αποσπασμάτων, μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι σίγουρα δεν ήταν ένα εκλεπτυσμένο κινεζικό λογοτεχνικό έργο που χρησιμοποιήθηκε από τους διανοούμενους της περιόδου των Han.

Επομένως, φαίνεται ότι οι πρώιμες βουδιστικές δραστηριότητες μέχρι τον 2ο αιώνα μ.Χ. πιθανώς παρέμειναν περιορισμένες στην περιφέρεια, τόσο γεωγραφικά όσο και κοινωνικά. Θα έπαιρνε κάποιον χρόνο για να προσελκύσουν την προσοχή του κυρίαρχου λογοτεχνικού ρεύματος των Han. Στο δεύτερο μισό του 2ου αιώνα μ.Χ., οι βουδιστικές δραστηριότητες έτυχαν της προσοχής του ανώτερου επιπέδου της κοινωνίας των Han. Για παράδειγμα, ένας διάσημος μελετητής με το όνομα Xiang Kai, στην επίσημη αναφορά του προς την Αυλή των Han, συνέδεσε τις βουδιστικές διδασκαλίες με τις ταοϊστικές αρχές ως να ήταν συσχετιζόμενες (Zurcher, 1959: 36-8). Μια τέτοια αλλαγή έπρεπε ίσως να αποδοθεί στις ενθουσιώδεις προσπάθειες των ιεραποστόλων από την Κεντρική Ασία, οι οποίοι μετέφρασαν το βουδιστικό Σούτρα στα κινέζικα. Η ταχεία επέκταση του Βουδισμού στην Κίνα είναι όντως ένα φαινόμενο συσχετισμένο με τις συχνές κρίσεις πείνας και επιδημιών αυτής της περιόδου.

Οι βουδιστικές μεταφράσεις της περιόδου των Han συχνά αποδίδονται στην ταοϊστική ορολογία, ένας δανεισμός γνωστός στην λογοτεχνία ως *ge yí* (δηλ. η διερεύνηση της έννοιας). Αν και δεν υπήρχαν αντίπαλοι των βουδιστικών ιδεών στον κυρίαρχο Κομφουκιανισμό, οι ταοϊστικές ιδέες είχαν έναν σημαντικό βαθμό ομοιότητας με αυτές του Βουδισμού. Κάθε άμεσος δανεισμός ορολογίας θα διαστρέβλωνε αναπόφευκτα την έννοια έτσι όπως αυτή είχε διατυπωθεί στο αρχικό βουδιστικό πλαίσιο (Demieville, 1986: 825, 841-2). Εντούτοις, μέσω της πρακτικής *ge yí*, ο Βουδισμός διαπέρασε το γλωσσικό εμπόδιο και οι Κινέζοι διανοούμενοι άρχισαν να εκτιμούν τον Βουδισμό.

Μια μεγάλη ώθηση στην προώθηση του Βουδισμού στην Κίνα έλαβε χώρα κατά την διάρκεια της περιόδου των νοτίων και βορείων δυναστειών (317-589 μ.Χ.), όταν η Κίνα διαιρέθηκε λόγω της εισβολής ξένων φυλών που εισέβαλαν από το Σινικό Τείχος. Διάφοροι κυβερνήτες των βορείων κρατών, που επίσης απαίτησαν τον αυτοκρατορικό θρόνο της Κίνας, ήταν προστάτες του Βουδισμού. Οι διεκδικητές, σύμφωνα με διάφορους ισχυρισμούς, πιστοποίησαν ότι ο Βουδισμός εισήχθη από ένα ξένο κράτος στην Κίνα όπως και οι ίδιοι ήταν ξένης καταγωγής. Για παράδειγμα, ένας κυ-

βερνήτης καταγωγής Xiongnu είπε κάποτε: «Γιατί ένας βάρβαρος να μην καλωσορίσει μια βάρβαρη θεότητα, δηλαδή τον Βούδα;».

Ακόμη και στον Νότο, όπου είχαν εδραιωθεί κινέζικες δυναστείες, οι περισσότερες από τις άρχουσες οικογένειες είχαν ως επί το πλείστον στρατιωτική καταγωγή. Αυτοί οι πρώην στρατιώτες δεν ένιωθαν καμία συμπάθεια για τον Κομφουκιανισμό, τον οποίο οι κρατικοί υπάλληλοι, που κυριαρχούσαν στις πνευματικές κοινότητες, θεωρούσαν ακόμη ως την ορθόδοξη πίστη. Ένας από τους νότιους αυτοκράτορες, ο Wu του Liang που βασίλεψε το 502-44 μ.Χ., ήταν ένας τόσο αφοσιωμένος βουδιστής, ώστε κάτω από την αιγίδα του οικοδομήθηκαν πολυάριθμοι βουδιστικοί ναοί με την γενναιόδωρη οικονομική υποστήριξη διαφόρων δωρητών (Demieville, 1986: 846-8).

Πρέπει λοιπόν να τονίσουμε ότι οι βουδιστές προστάτες, που συνέβαλαν στην ανάπτυξη του Βουδισμού στην Κίνα, ήταν ξένοι άρχοντες και πολέμαρχοι, άτομα που προέρχονταν από τις περιφέρειες του κινέζικου πολιτισμού.

Κινεζική αντίσταση και προσαρμογή

Η ευρεία διάδοση του Βουδισμού στην Κίνα αναπόφευκτα συνάντησε την αντίσταση των Κινέζων διανοούμενων, των οποίων η θετικιστική κομφουκιανική κοσμοθεωρία δύσκολα αντιστοιχούσε στον βουδιστικό ιδεατισμό (ideationism). Μια από τις μεγάλες μάχες μεταξύ των κομφουκιανών και των βουδιστών αφορούσε την έννοια της μετενσάρκωσης. Στον Βουδισμό, η ψυχή κάποιου θα αναγεννιόταν σε μια άλλη ζωή έπειτα από το τέλος της τωρινής ζωής. Η ψυχή ή το πνεύμα, και όχι το μεταβατικό φυσικό σώμα, είναι ο αληθινός εαυτός. Η έννοια αυτή έχει αμφισβητηθεί επανειλημμένα από τους Κινέζους μελετητές, για τους οποίους ο φυσικός εαυτός και το πνεύμα δεν ήταν ξεχωριστές οντότητες.

Μια έντονη διαμάχη έλαβε χώρα το 504 μ.Χ., όταν ένας διάσημος μελετητής, ο Fan Chen (405-515 μ.Χ.), έγραψε ένα δοκίμιο πάνω στο ζήτημα του ότι το πνεύμα (ή η ψυχή) κάποιου θα έσβηνε τελικά όταν αυτός θα πέθαινε. Επίσης, αντέκρουσε την έννοια ότι η δίκαιη ανταπόδοση θα επανερχόταν σε κάθε ζωή για να καθορίσει την μοίρα κάποιου σε κάθε μια από τις μετενσαρκωμένες ζωές. Διαβεβαίωσε ότι η μοίρα δεν ήταν τίποτε άλλο από μια σειρά τυχαίων συμβάντων. Η δήλωση του Fan Chen κυκλοφόρησε ευρέως ανάμεσα στους

διανοούμενους, την στιγμή που ο αυτοκράτορας Wu του Liang υποστήριζε τον Βουδισμό ως κρατική θρησκεία. Ο βουδιστής αυτοκράτορας παρακίνησε τους συνθηροσκευομένους του να αντικρούσουν τα επιχειρήματα του Fan. Αυτές οι εκθέσεις περιελήφθησαν σε μια μεγάλη συλλογή βουδιστικών κειμένων, η οποία επιβίωσε μέχρι την πρώιμη μεσαιωνική εποχή («Hong Ming Chi», τόμ. 9-10).

Ένα άλλο θέμα, που θίχτηκε από τους Κινέζους και βουδιστές μελετητές, ήταν η αλυσίδα των αιτιοτήτων της ανταπόδοσης. Στην αρχαία κινεζική παράδοση της συγγενικότητας, οι απόγονοι κουβαλούσαν τις επιπτώσεις των πεπραγμένων των προγόνων τους με έναν τρόπο παρόμοιο με την κληρονομιά υλικών αγαθών, όπως γαίες και περιουσιακά αγαθά. Οι βουδιστές, ωστόσο, πίστευαν ότι η ανταπόδοση για τις πράξεις κάποιου θα μεταφερόταν στις επόμενες μετενσαρκώσεις του. Επιπρόσθετα, η κομφουκιανική έμφαση στην ευλάβεια των παιδιών προς τους γονείς τους ως πρωταρχική αρετή της κομφουκιανικής ηθικής αντιπαρά τέθηκε με την βουδιστική πρακτική των μοναχών της εγκατάλειψης της οικογενειακής στέγης και της άρνησης των οικογενειακών σχέσεων. Το βουδιστικό επιχείρημα υποστηρίχθηκε από τον Sun Cho (320-77 μ.Χ.) στο δοκίμιό του «Η Εξήγηση της Αλήθειας» («Yu dao lun») («Hong Ming Chi», n.d.: τόμ. 3).

Μετά τον Μεσαίωνα, οι Κινέζοι βουδιστές συμβιβάστηκαν σταδιακά με την ιδέα της μετάδοσης του κάρμα, αποδεχόμενοι τόσο την ατομική μετενσάρκωση όσο και την ανταπόδοση κατά μήκος της γενεαλογικής συγγένειας. Για παράδειγμα, η αμοιβή ή η τιμωρία για τις πράξεις κάποιου θα μπορούσε να αποκαλυφθεί με την αναγέννηση σε κάποια άλλη ζωή, ή με την μετάβαση στο οικογενειακό δέντρο μέσω των βίων των απογόνων του. Ομοίως, οι μοναχοί και οι μοναχές, που εγκατέλειπαν τις οικογένειές τους, πίστευαν ότι προσχωρούσαν σε μια νέα οικογένεια ιεροσύνης, και τα μέλη του ίδιου μοναστηριού (ανδρικά ή γυναικεία) υιοθετούσαν την συγγενική ονοματοθεσία, όπως θείος, θεία, αδελφός, αδελφή, ξάδελφος κ.ο.κ., για τις σχέσεις τους.

Ένα άλλο θέμα που έπρεπε να αντιμετωπίσουν οι Κινέζοι μοναχοί ήταν η θέση τους στο κοσμικό κράτος. Οι Ινδοί βραχμάνοι ήταν τόσο ψηλά στην κοινωνική κλίμακα, ώστε ο κοσμικός ηγέτης δεν μπορούσε να τους θεωρήσει ως υπηκόους του. Οι βουδιστές μοναχοί στην Κίνα πρώτα υιοθέτησαν την ίδια συμπεριφορά, ισχυριζόμενοι ότι δεν υποτάσσονταν στην κρατική εξουσία και επομένως δεν θα γονάτιζαν ούτε θα προσκυνούσαν τον Κινέζο αυ-

τοκράτορα («Hong Ming Chi», n.d.: τόμ. 12). Εντούτοις, στην Κίνα η εξουσία του αυτοκράτορα ήταν κυρίαρχη. Ένα διάταγμα που εκδόθηκε το 462 μ.Χ. έλεγε ότι οι βουδιστές καλόγεροι, που θα αρνούνταν να απευθυνθούν στην Αυλή κατάλληλα, θα εκτελούνταν («Guang Hong Ming Chi», n.d.: τόμ. 6. Demieville, 1986: 853-4). Από τότε και στο εξής η βουδιστική ιεροσύνη υποτάχθηκε στην κοσμική εξουσία, όπως κάθε αυτοκρατορικός υπήκοος. Επιπροσθέτως, οι μοναχοί έπρεπε να εγγραφούν στο Υπουργείο Εσωτερικών Υποθέσεων, ενώ εισήχθηκε ένα πιστοποιητικό ιεροσύνης, για να μπορέσουν να χειροτονηθούν οι μοναχοί από την ίδια υπηρεσία. Κατά συνέπεια, οι βουδιστές υποτάχθηκαν στην πολιτική εξουσία.

Οι κινεζικές αντιδράσεις

Πέρα από την προσαρμογή του Βουδισμού στην Κίνα και τον κινέζικο πολιτισμό, οι Κινέζοι αντέδρασαν στην εισαγωγή μιας ξένης θρησκείας οργανώνοντας μια γηγενή θρησκεία, τον Ταοϊσμό. Ο Ταοϊσμός υπαινίσσεται και μια σχολή σκέψης της Αρχαίας Κίνας, αλλά και μια θρησκεία η οποία αναδύθηκε στο τέλος του 2ου αιώνα μ.Χ. Ολόκληρη η ιστορία του Ταοϊσμού είναι υπερβολικά πολύπλοκη για να συμπεριληφθεί σε αυτό το άρθρο. Όμως, εδώ θα υπογραμμίσουμε δύο θέματα.

Ένα σημαντικό θέμα είναι, ότι ο πρώιμος Βουδισμός δανείστηκε αρκετά από την αρχαία ταοϊστική ορολογία για να αναδείξει βουδιστικές έννοιες, μια πρακτική γνωστή ως *ge yí*, όπως αναφέραμε νωρίτερα. Ένα άλλο θέμα είναι, ότι οι πρώιμες ταοϊστικές αιρέσεις οργανώθηκαν από ηγέτες μιας μαζικής επανάστασης προς το τέλος της δυναστείας των Han. Ο Ταοϊσμός ήταν αρχικά μια απόκρυφη θρησκεία που βασίστηκε σε παραδόσεις μαγείας και σαμανισμού, που μπορούμε να εντοπίσουμε στο απώτατο παρελθόν της Κίνας. Από τον Βουδισμό, ωστόσο, οι ταοϊστές δανείστηκαν αρκετές τελετουργικές μεθόδους, όπως την χρήση κεριών, το κάψιμο θυμιαμάτων και την ψαλμωδία. Οι ταοϊστές ιερείς επίσης οργάνωσαν την ιεροσύνη τους με τον ίδιο τρόπο όπως και τα βουδιστικά μοναστήρια. Η μόνη διαφορά ήταν ότι οι ταοϊστές ιερείς δεν απαρνιόντουσαν τους οικογενειακούς δεσμούς τους. Σταδιακά, ιδίως στα λαϊκά στρώματα, και οι δυο θρησκείες, ο Βουδισμός και ο Ταοϊσμός, οι οποίες εύκολα συγχέονταν, ενώθηκαν σε αυτό που μπορεί να θεωρηθεί ως κινέζικη λαϊκή θρησκεία, η οποία είναι

ακόμα δημοφιλής στην Κίνα σήμερα (Maspero, 1981: 1-74, 263-98, 431-554. Demieville, 1986: 818-46, 860-71. Zurcher, 1980: 84-147).

Από τον 10ο αιώνα μ.Χ. και μετά, ο Chan Βουδισμός (Zen Βουδισμός) εξελίχθηκε σε μια από τις κυρίαρχες αιρέσεις στην Κίνα και αργότερα διαδόθηκε στην Ιαπωνία, με συνέπεια να γίνει η πιο σημαντική μορφή Βουδισμού της χώρας. Αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Chan Βουδισμός είναι ουσιαστικά ένα κινεζικό προϊόν, του οποίου οι ρίζες μπορούν να εντοπιστούν στον Μενκιανικό Κομφουκιανισμό όχι λιγότερο από ό,τι ο Βουδισμός. Εν τω μεταξύ, η αναβίωση μιας νέας μορφής Κομφουκιανισμού μετά τον 11ο αιώνα μ.Χ., γνωστής ως νεο-Κομφουκιανισμός, που απορρόφησε πολλά ταοϊστικά στοιχεία, μπορεί να εκτιμηθεί ως μια σύνθεση μεταφυσικής και ηθικής, που στηρίχθηκε σε μια αναδιοργάνωση του Κομφουκιανισμού για να ανταποκριθεί στην βουδιστική πρόκληση.

Περίληπτικά, απαιτήθηκαν σχεδόν 1.000 χρόνια για να αποδεχθούν οι Κινέζοι τον Βουδισμό, να ανταποκριθούν στην πρόκλησή του και να αναδιαμορφώσουν την κινέζικη νοοτροπία τόσο σε πνευματικό, όσο και σε λαϊκό επίπεδο. Η πορεία της ανάπτυξης αυτής είναι γεμάτη από απορρίψεις, υιοθετήσεις και αναθεωρήσεις. Η επιρροή του Βουδισμού στην κινέζικη κουλτούρα είναι κάτι παραπάνω από εμφανές.

Οι πρώτες προσπάθειες εισαγωγής του Χριστιανισμού στην Κίνα

Ο Νεστοριανός Χριστιανισμός έφθασε στην Κίνα τον 7ο αιώνα μ.Χ. μέσω των εμπορικών δρόμων που ένωναν την Κίνα με την Κεντρική Ασία. Μια πέτρινη στήλη ανεγέρθηκε το 635 μ.Χ. και κατέγραψε αυτές τις δραστηριότητες στην πρωτεύουσα της Αυτοκρατορίας των Tang. Ωστόσο, ο Χριστιανισμός δεν έθεσε γερά θεμέλια στην Κίνα. Και βέβαια, οι Νεστοριανοί δεν αντιπροσώπευαν την κυρίαρχη χριστιανική τάση του μεσογειακού κόσμου.

Η πρώτη σοβαρή προσπάθεια εισαγωγής του δυτικού Χριστιανισμού και της ευρωπαϊκής κουλτούρας στην Κίνα συνέβη την περίοδο μεταξύ του 16ου και του 17ου αιώνα μ.Χ. Οι ιεραποστολικές δραστηριότητες των ιησουϊτών έφεραν στην Κίνα όχι μόνο τον Χριστιανισμό, αλλά και ένα σημαντικό τμήμα της επιστήμης και της τεχνολογίας που αναπτύχθηκε στην Ευρώπη (I. C. Y. Hsu, 2000: 97-106).

Οι χριστιανοί ιεραπόστολοι, συμπεριλαμβανομένων και των ιησουϊτών, έφτασαν στις ασιατικές όχθες του Ειρηνικού Ωκεανού ως συμπλήρωμα άλλων ευρωπαϊκών δραστηριοτήτων εξερεύνησης των θαλασσών και του εμπορίου. Το πιο σημαντικό πρόσωπο που άνοιξε την πόρτα της Κίνας είναι ο Matteo Ricci. Ο Matteo Ricci έφτασε στην Κίνα το 1581 έχοντας μάθει κινέζικα στο Μακάο. Από την αρχή ντυνόταν σαν βουδιστής μοναχός και, ακόμη, ακολουθούσε τους βουδιστικούς τρόπους ως μέρος της στρατηγικής του για να διαδώσει τον Χριστιανισμό στην Νότια Κίνα. Πολύ σύντομα ωστόσο διαπίστωσε ότι το επικρατούν ρεύμα Κινέζων διανοούμενων ήταν λόγιοι κομφουκιανοί. Επομένως άλλαξε την προσέγγισή του υιοθετώντας τους κομφουκιανικούς τρόπους και χρησιμοποιώντας το κομφουκιανικό λεξιλόγιο ως μέσω εισαγωγής του Χριστιανισμού. Η ευρυμάθειά του και η μελέτη του κέρδισαν την εμπιστοσύνη και την φιλία των κομφουκιανών μελετητών. Μερικοί από τους κορυφαίους Κινέζους διανοητές αυτής της περιόδου, όπως ο Xu Guang Chi (David Hsu) και ο Li Zicao (Leo Li), ήταν από τους πρώτους που εκχριστιανίστηκαν. Αυτοί οι μορφωμένοι Κινέζοι διανοητές ήταν υπεύθυνοι για την μετάφραση αρκετών δυτικών επιστημονικών έργων στα κινέζικα.

Με τον ίδιο τρόπο που οι βουδιστές μοναχοί δανείστηκαν την κινέζικη ορολογία κατά την διάρκεια του Μεσαίωνα, ο Matteo Ricci δανείστηκε την κινέζικη ορολογία για να αναδείξει την χριστιανική θεολογία σε μια ομάδα ξένων πιστών. Για παράδειγμα, ο Matteo Ricci από την μια πλευρά αξιοποίησε την κινέζικη λέξη *Shangdi* («υπέρτατο ον») και την λέξη *Tian* («ουρανός») για να αναδείξει την χριστιανική έννοια του Θεού. Επίσης δημιούργησε την λέξη *Tianzhu* («Ουράνιος Κύριος») για να μεταφράσει μονολεκτικά την έννοια «Πάτερ ημών ο εν τοις Ουρανοίς». Στο δοκίμιό του, θέλοντας να ανακεφαλαιώσει τις αρχές του Χριστιανισμού, ο Matteo Ricci με μεγάλη ευκολία παρέθεσε εδάφια του *Shangdi* από τα κινέζικα κλασσικά έργα: το Βιβλίο των Ωδών, το Βιβλίο των Εγγράφων και το Βιβλίο των Αλλαγών. Ο Ricci ανέφερε αυτά τα κλασσικά κείμενα για να εξηγήσει ότι η έννοια ενός κριτή θεού μπορούσε να βρεθεί στον Κομφουκιανισμό (Ricci, 1985. Dunne, 1962).

Ο Matteo Ricci, λόγω της παπικής απαγόρευσης της μετάφρασης της Βίβλου από τα λατινικά, δεν είχε άλλη επιλογή από το να παρουσιάσει τον Καθολικισμό στους Κινέζους με την μορφή δοκιμίων. Στο κινέζικο έργο του απεικόνισε τον Θεό ως έναν δίκαιο κριτή, ο οποίος θύμιζε αυτοκρατορική εξουσία. «Η αγάπη» ανα-

φέρεται ως στενά συνδεδεμένη με την φύση της Χάρης και της Πρόνοιας. Η έννοια της Τριάδας ίσα που αναφέρθηκε στα κινέζικα δοκίμιά του. Οι οντολογικές ανησυχίες του ήταν βασικά εκφρασμένες σε ένα σύστημα νεο-Κομφουκιανισμού των Ming.

Επιπλέον, οι ιησουΐτες επέτρεψαν στους Κινέζους να εκτελούν ιεροτελεστίες τιμώντας τους προγόνους τους με την προσφορά τροφής, το κάψιμο θυμιαμάτων και το προσκύνημα των προγονικών επιγραφών και των πορτρέτων των προγόνων. Οι καθολικοί ιερείς του φραγκισκανικού και του δομινικανικού τάγματος, που επίσης έφθασαν στην Κίνα ως ιεραπόστολοι, ερμήνευσαν αυτά τα τελετουργικά ως ιεροτελεστίες της προγονικής λατρείας.

Ο ανταγωνισμός μεταξύ των καθολικών ταγμάτων ξύπνησε τελικά την διαμάχη των τελετουργιών στις πρώιμες βασιλείες των αυτοκρατόρων Manchu της δυναστείας των Qing (η οποία αντικατέστησε αυτή των Ming το 1664). Το 1720, στάλθηκε ένα παπικό διάταγμα στους ιεραπόστολους στην Κίνα, το οποίο ανέφερε ότι οι όροι «Ουρανός» και *Shangdi* δεν έπρεπε να χρησιμοποιούνται για να αναδείξουν την έννοια του Θεού και ότι ένας καθολικός δεν έπρεπε να συμμετέχει σε τελετουργίες που γινόντουσαν σε κομφουκιανικούς βωμούς ούτε σε αίθουσες λατρείας προγόνων. Ως αντίδραση σε αυτό το διάταγμα ο αυτοκράτορας Kangxi και ο υιός του, ο αυτοκράτορας Yungzheng, διέταξαν με την σειρά τους την διακοπή των ιεραποστολικών δραστηριοτήτων στην Κίνα.

Οι ιησουΐτες είχαν στενές σχέσεις με τους Κινέζους των ανώτερων πνευματικών κύκλων. Αυτή η επαφή εξηγεί πιθανώς γιατί στηρίζονταν τόσο έντονα στο σύστημα με την μεγαλύτερη επιρροή στην Κίνα του 17ου αιώνα, τον Κομφουκιανισμό. Οι δομινικανοί και οι φραγκισκανοί, αντίθετα, συνδέονταν με εμπόρους και επιχειρηματίες στην Νότια Κίνα, ιδιαίτερα στο Μακάο. Οι διαφορετικές ερμηνείες του Καθολικισμού, που προσφέρθηκαν στο κινέζικο κοινό, πρέπει να αποδοθούν σε αυτούς τους ανόμοιους συσχετισμούς.

Η συνεισφορά των Ιησουϊτών στην γνώση

Μετά την μεγάλη διαμάχη σχετικά με τις ιεροτελεστίες, μερικοί ιησουΐτες παρέμειναν στην Κίνα. Νέοι αντικαταστάτες έφθαναν από την Ευρώπη από καιρό σε καιρό. Ωστόσο, η πρώτη ορμή της εισαγωγής της δυτικής κουλτούρας στην Κίνα μειωνόταν. Οι ιερείς που

βρίσκονταν ήδη στην Κίνα είχαν εκληφθεί ως επιστήμονες και τεχνίτες που υπηρετούσαν την αυτοκρατορική Αυλή με μια ποικιλία εργασιών, όπως την κατασκευή χαρτών και ημερολογίων, την παρατήρηση αστρονομικών φαινομένων, την επισκευή ρολογιών, την κατασκευή εκλεπτυσμένων όπλων κ.τ.λ. Οι εργασίες αυτές που γίνονταν από αρκετές γενιές ιησουϊτών φάνταζαν ισχνές σε σύγκριση με τις μεγάλες συνεισφορές του προκάτοχού τους, του Matteo Ricci. Ο Ricci και άλλοι ιησουϊτες των πρώτων γενεών μετέδωσαν στους Κινέζους διανοούμενους ένα ευρύ πεδίο της δυτικής γνώσης, συμπεριλαμβανομένων των μαθηματικών, της φυσικής, της χημείας, της αστρονομίας, της χαρτογραφίας και της φιλοσοφίας.

Πρέπει να σημειωθεί, εντούτοις, ότι οι ιησουϊτες λόγιοι, λόγω των περιορισμών που επέβαλε η καθολική τους πίστη, δεν μετέφεραν στην Κίνα την πιο προχωρημένη δυτική γνώση του καιρού τους. Για παράδειγμα, η αστρονομία του Κοπέρνικου και του Γαλιλαίου δεν εισήχθηκε στην Κίνα. Επίσης, η εποχή της πιο ενεργούς συναναστροφής μεταξύ ιησουϊτών και Κινέζων έλαβε χώρα πριν τις μεγάλες ριζικές ανακατατάξεις των δυτικών πνευματικών και επιστημονικών παραδόσεων, που έκαναν την εμφάνισή τους κυρίως κατά την διάρκεια της εποχής του Διαφωτισμού. Η σύγχρονη δυτική κουλτούρα και οι επιστήμες αναπτύχθηκαν έντονα από τότε και στο εξής (Bennett, 1969). Ο συγχρονισμός, όντως, είναι ένας σημαντικός παράγοντας για την δημιουργία κρίσιμων ιστορικών γεγονότων.

Μέσω των ιησουϊτών, οι οποίοι περιοδικά έστελναν επιστολές στην Ευρώπη, η κινέζικη σκέψη, οι τέχνες και η τεχνολογία εισήχθησαν στην Δύση. Πιστεύεται ότι το κινεζικό ερέθισμα που εισήχθη στην Ευρώπη προσέδωσε περισσότερη ορμή στο κίνημα του Διαφωτισμού. Για να αναφέρουμε μερικές γνωστές περιπτώσεις, μια εικόνα ανατολίτικου ορθολογισμού ενέπνευσε τον Βολτέρο και άλλους να επανεξετάσουν την δική τους πολιτιστική κληρονομιά. Σινόφιλοι στις εικαστικές τέχνες αναπροσανατόλισαν Δυτικούς καλλιτέχνες σε νέες κατευθύνσεις. Τα οφέλη των πολιτιστικών επαφών μεταξύ της Κίνας και της Δύσης ήταν αμοιβαία (Lach, 1965-78).

Συγκρινόμενη με την εισαγωγή του Βουδισμού στην Κίνα, η εισαγωγή της δυτικής κουλτούρας στην Κίνα από τους ιησουϊτες αποτελεί μια μάλλον αποτυχημένη προσπάθεια. Εντούτοις, η διάρκεια ζωής της εισαγωγής της δυτικής κουλτούρας που παρείχαν οι ιησουϊτες κράτησε μόνο δυο αιώνες, ενώ η ανάπτυξη του

Βουδισμού στην Κίνα, από τις απαρχές του 1ου αιώνα ως την πλήρη ανάπτυξη του κινέζικου Βουδισμού, όπως η ωρίμανση των αιρέσεων Ζεν και των σεκτών της Αγνής Γης τον 11ο αιώνα, είναι μια ιστορία που κρατάει πάνω από χίλια χρόνια.

Οι ιησουΐτες υιοθέτησαν μια στρατηγική διείσδυσης στους κινέζικους πνευματικούς κύκλους, η οποία τους έδωσε μια αρχική πρόσβαση στα ανώτερα στρώματα της κινέζικης κοινωνίας. Στα τέλη του 17ου αιώνα, ο πληθυσμός των καθολικών προσήλυτων υπολογιζόταν ότι ξεπερνούσε τους εκατό χιλιάδες. Σε αυτούς τους προσήλυτους συμπεριλαμβάνονται λόγιοι, αυλικοί και μέλη του αυτοκρατορικού οίκου. Αυτές ήταν ομάδες που ανήκαν στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, ενώ οι προσηλυτισμένοι από τους δομινικανούς ήταν κυρίως άτομα που συνδέονταν με το ξένο εμπόριο στα νότια λιμάνια και στην περιφέρεια της κοινωνίας. Οι δυο ομάδες προσήλυτων σε μια νέα ξένη πίστη διαχωριζόνταν από ένα μεγάλο κοινωνικό και γεωγραφικό χάσμα, που δεν επέτρεψε την δημιουργία της απαραίτητης ορμής για την διατήρηση της εξάπλωσης και της εμβάθυνσης της καθολικής επιρροής στην Κίνα.

Επιστρέφοντας στο ζήτημα της πνευματικής ευαισθησίας, η Κίνα κατά την διάρκεια του 17ου και 18ου αιώνα βρισκόταν σε μια εξαιρετικά αντιφατική πολιτική κατάσταση. Η δεσποτική κυβέρνηση των Ming, απασχολημένη με εσωτερικούς ανταγωνισμούς, απλά δεν μπορούσε να διαχειριστεί τις πολλές φυσικές και ανθρώπινες καταστροφές που συνέβαιναν στην χώρα. Η κατάληψη της χώρας από τους Qing, στα τέλη του 17ου αιώνα, επιτεύχθηκε μέσω αιματηρών πολέμων και σφαγών. Κατόπιν, ξένοι πόλεμοι ξέσπασαν πέρα από τα σύνορα της Κίνας, και οι Manchu κατέλαβαν με την βία κινέζικα εδάφη. Όλα αυτά επιδείνωσαν τις δυσκολίες της ζωής των απλών υπηκόων (Spence και Wills, 1979).

Οι συνθήκες αυτές δεν ήταν λιγότερο κακές από ό,τι οι συνθήκες που επικράτησαν κατά την διάρκεια των τελευταίων αιώνων της δυναστείας των Han, όταν ο Βουδισμός έγινε μια βιώσιμη θρησκεία στην Κίνα. Η επιθυμία αναζήτησης ανακούφισης μέσω της θρησκείας θα μπορούσε να έχει προσφέρει στην Κίνα έναν λόγο για να αποδεχθεί μια βαθιά πίστη. Μολαταύτα είναι ξανά ζήτημα συγχρονισμού αυτό που καθόρισε την πορεία της ιστορίας. Σε μια και μόνο περίοδο, αυτή της τελευταίας περιόδου των Ming, έλαβε χώρα η επιτυχημένη σύνθεση των μεγάλων διδασκαλιών (ο Κομφουκιανισμός, ο θρησκευτικός Ταοϊσμός και ο σινικοποιημένος Βουδισμός), σε νέο-Κομφουκιανισμό, νέο-Ταοϊσμό (όπως η αίρε-

ση Quanzhen) και τον ώριμο Ζεν Βουδισμό, αντίστοιχα. Η κάθε μία από αυτές τις σχολές απορρόφησε στοιχεία από τις άλλες δυο, έτσι ώστε όλες τους να παρέχουν πλούσιες πηγές ανακούφισης των ανθρώπων που υπέφεραν, επιτρέποντάς τους να αντιμετωπίσουν τις καθημερινές δυσκολίες. Άρα δεν υπήρχε αρκετός χώρος για να αναπτυχθεί ο Καθολικός Χριστιανισμός.

Ως εκ τούτου η εισαγωγή του Καθολικού Χριστιανισμού στην Κίνα ήταν μια αποτυχημένη προσπάθεια. Η αποτυχία του Καθολικισμού παρέσυρε και την δυτική κουλτούρα, μετατρέποντάς την σε ένα εφήμερο φαινόμενο, που ποτέ της δεν ρίζωσε στην Κίνα.

Η εισαγωγή του Χριστιανισμού στην σύγχρονη εποχή

Τον 19ο αιώνα, οι Δυτικοί ξαναχτύπησαν την πόρτα της Κίνας. Αυτή την φορά, ήρθαν με πολεμικά πλοία και με την Βίβλο. Ο πρώτος προτεστάντης ιεραπόστολος που ήρθε στην Κίνα ήταν ο Robert Morrison, ένας Βρετανός ιερέας, ο οποίος έφτασε στην Νότια Κίνα το 1807. Οι πρώτοι Κινέζοι προσήλυτοι ήταν μικροί επιχειρηματίες σε περιοχές κοντά στο Μακάο και στην Καντόνα, λιμάνια όπου τα δυτικά πλοία έδεναν για να εμπορευτούν. Φυλλάδια για τον Χριστιανισμό μοιράζονταν από τους πιστούς στους Κινέζους στον δρόμο. Μια κινέζικη μετάφραση της Βίβλου στα Αγγλικά από τον Morrison και τους συνεργάτες του επίσης τέθηκε σε κυκλοφορία. Η επίδραση που είχε στους Κινέζους διανοούμενους ήταν ελάχιστη. Προφανώς, οι προτεστάντες υιοθέτησαν μια στρατηγική πολύ διαφορετική από αυτήν των ιησουϊτών, επιλέγοντας τον προσηλυτισμό των απλών ανθρώπων, που ήταν ελάχιστα εκτεθειμένοι στην κομφουκιανική εκπαίδευση. Το κάπως φτωχό προφορικό ύφος της κινέζικης γλώσσας που χρησιμοποιούνταν στα ιεραποστολικά φυλλάδια ήταν απόδειξη του γεγονότος ότι οι Κινέζοι διανοούμενοι δεν συμμετείχαν στις προτεστάντικες χριστιανικές αποστολές.

Τον 19ο αιώνα, η Κίνα μόλις είχε βιώσει το αποκορύφωμα της οικονομικής της ευμάρειας. Μια μακρά περίοδος επικερδούς υπερπόντιου εμπορίου σταδιακά μειωνόταν, δημιουργώντας τεράστια ελλείμματα και ανεπάρκειες λόγω της βρετανικής διάδοσης του οπίου στην κινέζικη αγορά. Η καλή διακυβέρνηση της αρχικής περιόδου της δυναστείας των Qing, δεν κράτησε για πολύ και η διαφθορά εξαπλώθηκε ευρέως. Οι εξεγέρσεις των χωρικών

και οι φυσικές θεομηνίες δημιούργησαν τεράστιες δυσκολίες για τους απλούς κατοίκους.

Οι φτωχοί νότιοι πληθυσμοί, ιδιαίτερα οι Hakka, που βρίσκονταν στο περιθώριο της κοινωνίας, ήταν έτοιμοι να αποδεχτούν την θρησκευτική ανακούφιση. Ένας Hakka καντονέζικης καταγωγής, ο Hong Xiuguan, ήταν ένας από αυτούς που διάβασε κάποια από τα χριστιανικά φυλλάδια που μοιράζονταν στον δρόμο και εντυπωσιάστηκε από το μήνυμα της σωτηρίας, όπως επίσης και από την υπόσχεση της ανακούφισης από τα δεινά. Ο Hong τελικά συγκέντρωσε χιλιάδες άλλους χριστιανούς νεοφώτιστους για να οργανώσει μια επανάσταση στο όνομα της Ουράνιας Βασιλείας της Ειρήνης. Ο Hong και η εξέγερσή του, που αναπτύχθηκε σαν μετεωρίτης και διογκώθηκε σε επανάσταση, σάρωσε ένα μεγάλο τμήμα της Νότιας και Νοτιοανατολικής Κίνας για δεκαπέντε χρόνια (1850-1864). Εγκαθιδρύθηκε μια θεοκρατία στο όνομα του Χριστιανισμού. Ωστόσο, η ερμηνεία του Hong ήταν πολύ διαφορετική από αυτή του Προτεστάντικου Χριστιανισμού. Ήταν περισσότερο ένας συνδυασμός κινέζικου λαϊκού χιλιετισμού με έναν μανδύα Χριστιανισμού. Ο Hong έφτασε στο σημείο να ισχυριστεί ότι ο ίδιος ήταν ο δεύτερος υιός του Θεού, ο νεότερος αδερφός του Ιησού. Η ουτοπία του Hong, η Ουράνια Βασιλεία της Ειρήνης, απεικονιζόταν ως μια γιγάντια πρωτο-σοσιαλιστική κοινότητα. Αυτό το κίνημα δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί ως μεταφύτευση του δυτικού Χριστιανισμού στην Κίνα. Στην καλύτερη περίπτωση, ήταν μια τοπική αντίδραση εμπνευσμένη από την πίστη (I. C. Y. Hsu, 2000: 225ff.).

Την ίδια εποχή της εξέγερσης του Hong, διεξήχθη ο Πόλεμος του Οπίου, που ξέσπασε το 1840. Ακολούθησαν δεκαετίες καταπάτησης της Κίνας από τις δυτικές δυνάμεις μέσω της διπλωματίας των κανονιοφόρων. Η Κίνα αναγκάστηκε να παραχωρήσει ένα μεγάλο τμήμα των εδαφών της, όπως επίσης και την κυριαρχία της, κάτω από την πίεση του ανώτερου οπλοστασίου των δυτικών δυνάμεων (Wakeman, 1966).

Στο πλάι των δυτικών κανονιοφόρων βρίσκονταν χριστιανοί ιεραπόστολοι, που εκμεταλλεύθηκαν τα προνόμια που δόθηκαν στις δυτικές δυνάμεις για να ιδρύσουν εκκλησίες στις εσωτερικές επαρχίες της Κίνας. Ο αριθμός των προσήλυτων δεν ήταν αρκετά μεγάλος. Στο τέλος του 19ου αιώνα, ο κινέζικος χριστιανικός πληθυσμός μόλις και μετά βίας άγγιζε το ένα εκατομμύριο και στα μέσα του 20ού αιώνα είχε φτάσει περίπου στα τέσσερα εκατομμύρια, συνυπολογιζόμενων καθολικών και διαμαρτυρούμενων.

Η σχέση τους με τους μη χριστιανούς Κινέζους δεν ήταν καθόλου καλή. Πρώτα, έπρεπε να παρατήσουν την κινέζικη πρακτική προσφοράς φαγητού και το κάψιμο θυμιαμάτων στους προγόνους, γιατί η Χριστιανική Εκκλησία θεωρούσε τέτοιες τελετές ως προγονική λατρεία. Οι χριστιανοί, επομένως, αποξενώθηκαν από τους γείτονές τους. Δεύτερον, οι Κινέζοι ενοχλήθηκαν, όταν είδαν τους Κινέζους χριστιανούς προσήλυτους να προστατεύονται από τους ξένους, οι οποίοι ζούσαν υπεράνω του κινέζικου νόμου και των εθίμων. Η νοοτροπία που είχε αναπτυχθεί ενάντια στους ξένους δυσκόλεψε τους Κινέζους να αποδεχθούν τον Χριστιανισμό. Η κατάσταση έφτασε στο αποκορύφωμά της με την εξέγερση των Boxers το 1905. Μεγάλοι αριθμοί εξαγριωμένων αγροτών ξεσηκώθηκαν για να απαλλάξουν την χώρα τους από τους Κινέζους χριστιανούς και τους ιεραπόστολους. Οι στρατοί των δυτικών συμμάχων, όπως επίσης και ο ιαπωνικός στρατός, εισέβαλαν στην Κίνα και απαίτησαν υπέρογκα ποσά ως αποζημίωση από την Κίνα. Είναι σίγουρο ότι αυτό το συγκεκριμένο γεγονός έκανε πιο βαθύ το κινέζικο αντιχριστιανικό αίσθημα και το αίσθημα κατά των ξένων (Cohen, 1963, 1997. Esherick, 1987).

Η εισαγωγή της δυτικής κουλτούρας στην Κίνα στην σύγχρονη εποχή

Η εισαγωγή του Χριστιανισμού στην Κίνα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως επιτυχής. Ωστόσο η Κίνα μέσω επαφών με την Δύση επηρεάστηκε έντονα από τον δυτικό πολιτισμό. Πολιτικά, μετά την ανατροπή της δυναστείας των Qing από επαναστάτες με αρχηγό τον Sun Yatsen το 1911, ιδρύθηκε μια δημοκρατία με σκοπό την μεταφύτευση του θεσμού στην Κίνα. Η πορεία του κινέζικου εκδημοκρατισμού είναι μακρά και ταραχώδης, και μετά από τρεις αιματηρές πολιτικές επαναστάσεις, το 1911, το 1928 και το 1949, παραμένει ανεκπλήρωτη. Το κινέζικο κομμουνιστικό καθεστώς βασισμένο στον αγροτικό πληθυσμό είναι κάθε άλλο παρά δημοκρατία. Και οι τρεις εξεγέρσεις, παρόλα αυτά, σκόπευαν να ακολουθήσουν τα μοντέλα των δυτικών πολιτικών ιδεολογιών (I. C. Y. Hsu, 2000: 482-92, 541-78, 621-70).

Η οικονομία της Κίνας ανοικοδομήθηκε αργά, σε ένα διάστημα ενάμιση αιώνα. Κατόπιν, το γηγενές οικονομικό σύστημα στραγγαλίστηκε κάτω από την πίεση της σύγχρονης βιομηχανικής οικονο-

μίας, μέσω της οποίας η Δύση και οι Ιάπωνες εκμεταλλεύθηκαν την κινέζικη αγορά. Σήμερα, τόσο η ηπειρωτική Κίνα όσο και η Ταϊβάν έχουν κάνει σημαντικά βήματα για την ενσωμάτωση των οικονομιών τους στην αναδυόμενη παγκόσμια οικονομία. Η διαδικασία μετασχηματισμού δεν είναι ούτε απλή ούτε εύκολη. Είτε καπιταλιστικός είτε σοσιαλιστικός, ο τρόπος παραγωγής καθώς και οι θεσμοί που χρησιμοποιήθηκαν από την Κίνα για την οικοδόμηση μιας μοντέρνας οικονομίας ήταν δανεισμένα εξ ολοκλήρου από την Δύση (I. C. Y. Hsu, 2000: 565-77, 652-8, 753-5, 803-15, 904-15, 950-9).

Όλες οι πολιτικές και οικονομικές αλλαγές βασίστηκαν σε αλλαγές στην πολιτιστική σφαίρα. Οι δυτικές έννοιες της δημοκρατίας, του κομμουνισμού, του ατομικισμού, του καπιταλισμού κ.τ.λ. εισήχθησαν στην Κίνα από οπαδούς αυτών των ιδεολογιών, που είτε είχαν μορφωθεί σε σχολεία που είχαν ιδρυθεί από ιεραπόστολους, είτε από σπουδαστές που επέστρεφαν από ξένες χώρες πολιτιστικά δυτικοποιημένες.

Κατά την διάρκεια του 19ου αιώνα, η δυτική κουλτούρα είχε εισαχθεί μαζικά μέσω εκδόσεων μεταφρασμένων δυτικών έργων, πρώτα από ιεραπόστολους και μετά από τους συνεργάτες τους στα λιμάνια που ελέγχονταν από τις ξένες δυνάμεις, όπως η Σαγκάη. Αργότερα, Κινέζοι διανοούμενοι προώθησαν ένα κίνημα δυτικής εκπαίδευσης. Κάποιοι από αυτούς πρότειναν με πάθος την πλήρη δυτικοποίηση της Κίνας. Το πιο εντυπωσιακό σημάδι πολιτιστικής μεταρρύθμισης αποτέλεσε το κίνημα της 4ης Μαΐου του 1919, το οποίο παρακινήθηκε από νεαρούς διανοούμενους που επέστρεφαν από την Δύση. Ανασυγκρότησαν επιτυχώς την κινέζικη φιλολογική γλώσσα και αφιερώθηκαν στην μεταλαμπάδευση των δυτικών αξιών, συμπεριλαμβανομένου και του φιλελευθερισμού, στην Κίνα (I. C. Y. Hsu, 2000: 493-513).

Πρέπει να σημειωθεί ότι το κίνημα της 4ης Μαΐου, όπως επίσης και ο πρώιμος προκάτοχός του (δηλαδή η συνεχής προσπάθεια αναδιαμόρφωσης της κινέζικης κουλτούρας), βασίστηκε σε ένα παρόμοιο υπόβαθρο. Η Κίνα υπέφερε από την ξενόφερτη καταπάτησή της σε όλους τους τομείς –οικονομικό, στρατιωτικό και πολιτικό– και βρέθηκε κυριολεκτικά στο χείλος της απώλειας της κρατικής ανεξαρτησίας της. Η απογοήτευση και ο θυμός οδήγησαν σε ένα συναίσθημα του κατεπείγοντος, εντείνοντας την διάθεση εκσυγχρονισμού (δηλαδή, την δυτικοποίηση στο όνομα του πολιτιστικού διαφωτισμού και της μεταρρύθμισης). Και το Εθνικιστικό και το Κομμουνιστικό Κόμμα ήταν προϊόντα αυτής της αίσθησης

του κατεπείγοντος και του τραύματος που ένιωθε η πλειοψηφία του κινέζικου λαού. Στην πραγματικότητα, η πολιτική ριζοσπαστικοποίηση είναι μια πολεμική εναντιολογία κατά της δημοκρατίας και του φιλελευθερισμού που υποστήριξε ο Hu Shih. Ειρωνικά, λοιπόν, το κίνημα της 4ης Μαΐου είχε έναν δίδυμο αδερφό.

Ακόμη μια ειρωνεία, είναι το φαινόμενο της πολιτιστικής αποξένωσης που αντιμετώπισαν οι Κινέζοι διανοούμενοι. Έλαβαν την δυτική τους εκπαίδευση εκτός της χώρας ή σε σχολεία δυτικοποιημένων παραλιακών πόλεων. Το αστικό πολιτιστικό περιβάλλον είχε αναπτυχθεί διακριτικά μακριά από την αγροτική Κίνα, που διατήρησε μια παραδοσιακή αντίληψη πραγμάτων. Αυτοί οι αστοί διανοούμενοι ποτέ δεν επέστρεψαν στην αγροτική ενδοχώρα, επομένως αποτέλεσαν μια αποξενωμένη ελίτ διανοούμενων, που έχασαν την επαφή τους με τους αγρότες συμπατριώτες τους (Schwarcz, 1986. Wang, 1966).

Επομένως, ο πολιτιστικός μετασχηματισμός της σύγχρονης Κίνας είχε φτάσει σε ένα δίλημμα. Η πολιτιστική αλλοτρίωση επικάλυψε το παραθαλάσσιο και αστικό εθνικιστικό καθεστώς στο Nanking, που δεν κατόρθωσε να αγγίξει τις μάζες του πληθυσμού της αγροτικής Κίνας. Αντίθετα, οι αγρότες κινητοποιήθηκαν από τον Mao Tsetung, που ίδρυσε ένα άκρως ριζοσπαστικό κομμουνιστικό κράτος. Οι επαναλαμβανόμενες εκκαθαρίσεις και η συνεχής ριζοσπαστικοποίηση της εξουσίας του Mao τελικά αποκορυφώθηκαν στο πρωτοφανές καταστροφικό χάος, που ειρωνικά ονομάστηκε Μεγάλη Προλεταριακή Πολιτιστική Επανάσταση. Η επανάσταση κράτησε από το 1962 έως τον θάνατο του Mao το 1976 και την πτώση της ριζοσπαστικής ομάδας, της Συμμορίας των Τεσσάρων, αρχηγός των οποίων ήταν η χήρα γυναίκα του. Η Κίνα, ακόμη και σήμερα, αρκετό καιρό μετά από αυτήν την δεκαετία της καταστροφής, δεν έχει αναρρώσει από την κληρονομιά του φανατικού ριζοσπαστισμού του Mao (I. C. Y. Hsu, 2000: 689-703)

Συμπέρασμα

Η εισαγωγή του Βουδισμού ήταν ένα ιστορικό φαινόμενο, κατά το οποίο έλαβε χώρα η μεταφύτευση μιας θρησκείας από έναν πολιτισμό σε έναν τελείως διαφορετικό πολιτισμό. Η διαδικασία της αφομοίωσης αυτής της ινδικής θρησκείας και του μετασχηματισμού της σε κινέζικη πίστη κράτησε πάνω από χίλια χρόνια. Η μα-

κρά ιστορία της ανάπτυξης του Βουδισμού στην Κίνα θα πρέπει να περιλάβει το αρχικό στάδιο της κινέζικης επιδεκτικότητας, τον δανεισμό γηγενών κινέζικων ιδεών ως συντελεστών της επιτυχημένης μετάδοσης της πίστης και την συμμετοχή των Κινέζων διανοούμενων στην αναθεώρηση και ερμηνεία, καθώς και την υποστήριξη του γενικού πληθυσμού σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας.

Η άκαρπη προσπάθεια της εισαγωγής της καθολικής πίστης ήταν επακόλουθο της περιορισμένης συμμετοχής ενός μικρού αριθμού διανοούμενων, ενώ ο γενικός πληθυσμός συνέχισε να αγνοεί την άφιξη της νέας πίστης. Ο πατερναλισμός των προσήλυτων παρείχε στους ιησουΐτες κάποια πλεονεκτήματα στις προσπάθειές τους να παραμείνουν στην Κίνα, αλλά επίσης περιόρισε τις υπηρεσίες τους, μετατρέποντάς τους σε τεχνίτες της Αυλής. Η συνεισφορά τους στην εισαγωγή των δυτικών επιστημών και τεχνολογιών στην Κίνα ήταν πολύ περιορισμένη, και το ακροατήριο τους ήταν πολύ μικρό για να κάνουν εντύπωση. Η μεγάλη διαμάχη για τις τελετές ήταν μια υπόθεση πολιτικής ανάμειξης και των δυο πλευρών.

Η εισαγωγή της δυτικής κουλτούρας στην Κίνα τον 19ο αιώνα δεν περιορίσθηκε μόνο στην άφιξη του Χριστιανισμού. Ήταν το αποτέλεσμα μιας δυτικής επέκτασης ευρείας κλίμακας, οικονομικής, πολιτικής, αλλά και πολιτιστικής. Το μέγεθος της εισβολής είναι κατά πολύ μεγαλύτερο από ό,τι στην περίπτωση του Βουδισμού. Ωστόσο, ο συγχρονισμός αποτελεί επίσης μια σημαντική μεταβλητή, γιατί η ζωτικότητα του κινέζικου πολιτισμού είχε εξαντληθεί την στιγμή της εισαγωγής του Βουδισμού, ενώ η δυναμικότητα του δυτικού πολιτισμού ήταν στο ζενίθ της. Η Κίνα έχει ήδη βιώσει τις δυσκολίες αποδοχής ξένων πολιτιστικών επιρροών. Η διαδικασία της προσαρμογής παραμένει ημιτελής.

Σημ.: Είμαι ευγνώμων στον καθηγητή Anthony Yu του Πανεπιστημίου του Σικάγο για την λόγια γνώμη του που μου μετέδωσε προφορικά στις 19 Μαρτίου 2000.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

Balazs, Etienne (1964) «Political Philosophy and Social Crisis at the end of the Han Dynasty», in Etienne Balazs (ed.) *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, p.p. 198-505. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Bennett, A. A. John Fryer (1969) *The Introduction of Western Science and*

- Technology into Nineteenth Century China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, Paul A. (1963) *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of China Anti-Foreignism 1860-1890*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, Paul A. (1997) *History in Three Keys: The Boxers as Event; Experience, and Myth*. New York: Columbia University Press.
- Demieville, Paul (1986) «Philosophy and Religion from the Han to Sui», in Denis Twitchet and Michael Loewe (eds) *Cambridge History of China*, Vol. 1, p.p. 808-73. Cambridge. Cambridge University Press.
- Dunne, George H. (1962) *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. South Bend, IN: Notre Dame University Press.
- Esherick, Joseph W. (1987) *The Origins of the Boxers' Uprising*. Berkeley: University of California Press.
- Guang Hong Ming Chi* (n.d.) Shanghai: SPPY Editions.
- Hong Ming Chi* (n.d.) Shanghai: SPPY Editions.
- Hsu, Cho-yun (1986) «Historical Conditions of Emergence and Crystalization of the Confucian System», in S. N. Eisenstadt (ed) *The Origin and Diversity of Axial Age Civilization*, p.p. 306-24. Albany: SUNY Press.
- Hsu, Immanuel C. Y. (2000) *The Rise of the Modern China*, 6th edn. New York: Oxford University Press.
- Lach, Donald F. (1965-78) *Asia in the Making of Europe*, Vols 1 and 2. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Loewe, Michael (1994) *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mangelo, David E. (1977) *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Maspero, Henri (1981) *Le Taoïsme et les religions chinoises*, trans. Frank A. Keirman. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Ricci, Matteo, SJ (1985) *The True Meaning of the Lord in Heaven* (T'ien-chu Shih-I), trans. Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen. St. Louis: University of Washington Press.
- Schwarcz, Vera (1986) *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.
- Spence, Johnathan D. and Wills, John E., eds (1979) *From Ming to Ching: Conquest, Region and Continuity in Seventeenth Century China*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wakeman, Fredrick, Jr (1966) *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-61*. Berkeley: University of California Press.
- Wang, Y. C. (1966) *China Intellectuals and the West, 1872-1949*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Yu, Weicao (1980) «Dong Han Fuo Jiao Tu Xiang Kao», *Wenwu* May: 68-77.
- Zurcher, Eric (1959) *Buddist Conquest of China*. Leiden: E. J. Brill.
- Zurcher, Eric (1980) «Buddist Influence on Early Taoism», *T'oung Pao* 66(1-3): 84-147.
-
-

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Cho-Yun Hsu ήταν Καθηγητής Ιστορίας και Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο του Pittsburgh, και τώρα είναι Επίτιμος Καθηγητής εκεί. Το 2000 έλαβε ένα τιμητικό Διδακτορικό Δίπλωμα στις Ανθρωπιστικές Επιστήμες από το Πανεπιστήμιο Επιστήμης και Τεχνολογίας του Χονγκ-Κονγκ.

Η ΠΕΡΣΟ-ΙΝΔΙΚΗ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ, Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ Η ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΔΙΑΚΥΒΕΡΝΗΣΗΣ

Saïd Amir Arjomand
State University of New York

Περίληψη: Το παρόν άρθρο εξετάζει τις συνθήκες του πολιτισμικού δανεισμού, τις αρχές της επιλεκτικότητας και τις αναδυόμενες ιδιότητες της πολιτισμικής σύνθεσης, με αναφορά στις μεσαιωνικές μουσουλμανικές αντιλήψεις περί κράτους και κοινωνίας. Το άρθρο επισημαίνει τα χαρακτηριστικά του πρωταρχικού Ισλαμισμού, που αποδέχτηκε στοιχεία από την πολιτική σκέψη άλλων πολιτισμών, ή ακριβέστερα, την ινδική επιστήμη διακυβέρνησης και την ελληνική πολιτική επιστήμη. Με την πολιτιστική ένταξη του Ιράν στο μουσουλμανικό Χαλιφάτο, ειδικά μετά την επανάσταση των Αββασιδών στα μέσα του όγδοου αιώνα, ο ινδικός δανεισμός, μέσω των μεταφράσεων στα περσικά των μέσων χρόνων, αναδείχθηκε ως ενιαίο και αναπόσπαστο τμήμα της αραβικής και περσικής λογοτεχνίας περί πολιτικής τέχνης. Η υποδοχή της ελληνικής πολιτικής επιστήμης ήταν μέρος της μετάφρασης της ελληνικής φιλοσοφίας και ιατρικής στα αραβικά έναν αιώνα αργότερα, κι εξελίχθηκε στον κλάδο της πρακτικής φιλοσοφίας ή πολιτικής επιστήμης. Μέσω της αμοιβαίας προσαρμογής της σαρίας (*shari'a*) και μιας πολιτικής παράδοσης προερχόμενης από ελληνικές και περσο-ινδικές πηγές, οι υπό εξέταση πολιτισμικές αντιπαραθέσεις εισήγαγαν ένα χαρακτηριστικό στοιχείο πλουραλισμού –ή έστω, δυαρχίας– στην κανονιστική τάξη του μεσαιωνικού Ισλαμισμού.

Η μελέτη της αντιπαράθεσης των πολιτισμών τείνει αναπόφευκτα να βρθεί με γενικότητες και αφηρημένες ιδέες. Κάθε μηχανισμός που προτείνεται για την ερμηνεία της δυναμικής των πολιτισμι-

κών δανεισμών ή της αντιφατικής απόρριψης πρέπει να αποδεικνύει την χρησιμότητα και την εγκυρότητά του μέσα από την εφαρμογή του σε πιο οριοθετημένα πλαίσια επιστημονικού διαλόγου και αναλυτικής μελέτης. Η περιπτωσιολογική μας μελέτη επισημαίνει δύο χαρακτηριστικά του πολιτισμού ως μονάδας ανάλυσης στο μακροεπίπεδο.

Πρώτον, όχι μόνο υπερβαίνει μονάδες όπως η «κοινωνία» και το «έθνος-κράτος» όσον αφορά στον κοινωνικό χώρο, αλλά έχει την ιδιότητα της χρονικής υπερβατικότητας. Αυτή η τελευταία ιδιότητα καθιστά τους πολιτισμούς –ή πιο συγκεκριμένα, τα χαρακτηριστικά αυτών– ικανούς διαχρονικής αντιμετάθεσης, όπως επίσης και δια-κοινωνικής διάδοσης. Και τα δύο χαρακτηριστικά απορρέουν από την παγκοσμιότητα ή την «παγκοσμιοποιησιμότητα» αξιών-ιδεών και την γενικότητα ή την ικανότητα γενίκευσης συμβολικών συστημάτων, λόγου και θεσμών που συνιστούν έναν πολιτισμό (Nelson, 1981: 90-2).

Δεύτερον, τα «πολιτισμικά συμπλέγματα», για να χρησιμοποιήσουμε την εύστοχη φράση του Nelson, είναι άκρως διαφοροποιημένα, αλλά μολαταύτα πολιτιστικά και ιστορικά ενταγμένα. Οι θεσμοί και οι ιδέες που συνιστούν αυτά τα συμπλέγματα μπορούν να μεταφυτευτούν μεμονωμένα ή επιλεκτικά. Το ενιαίο σύνολο είναι ωστόσο ικανό να προσλαμβάνει μια ταυτότητα ή να αποκτά υπόσταση. Αυτό μπορεί να συμβεί εν όψει «του άλλου» –γεγονός που ερμηνεύει γιατί κάθε πολιτισμός έχει τους βαρβάρους του. Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι η υλοποίηση ενός πολιτισμού δεν είναι αποκλειστικά ή αρχικά ένα φαινόμενο αυτο-επιβράβευσης και αλαζονείας της εξουσίας. Η ολιστική αντίληψη και υλοποίηση ενός πολιτισμού συνήθως λαμβάνει χώρα κατά την διάρκεια πολιτισμικών αντιπαραθέσεων. Εκείνοι που αντιτίθενται στην εισαγωγή θεσμών και ιδεών συνήθως τους θεωρούν ως ανίκανους αποκόλλησης από τον ξένο πολιτισμό-πηγή προέλευσής τους ως σύνολο –ό,τι έκαναν δηλαδή και οι συντηρητικοί που απέρριπταν την ελληνική φιλοσοφία στο μεσαιωνικό Ισλάμ. Αλλά η ίδια αυτή ολιστική αντίληψη που έχει κάποιος, ότι ένας ξένος πολιτισμός είναι ανώτερος από τον δικό του, μπορεί να προταθεί από εκείνους που υποστηρίζουν την εισαγωγή του, όπως από προσήλυτους σε άλλες παγκόσμιες θρησκείες. Μια τέτοια υλοποίηση ήταν σίγουρα η βάση για την υπεράσπιση της δυτικοποίησης ως μαζική εισαγωγή του δυτικού πολιτισμού από την ρωσική ελίτ από την εποχή του Μεγάλου Πέτρου και μετά, και από τις ελίτ της

Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, του Ιράν και της Ιαπωνίας από τον 19ο αιώνα και ύστερα. Μια παρομοίως ολιστική εικόνα της Δύσης ως γενέτειρας της ελεύθερης αγοράς και της δημοκρατίας καλλιεργείται στις μετασοβιετικές χώρες από το 1989 μέχρι σήμερα.

Η ολιστική αντίληψη του πολιτισμού συνεπάγεται την «ανάστροφη διαφοροποίησή» της (Tiryakian, 1985) και την επισήμανση των αντιληπτών κύριων στοιχείων της ως το επίκεντρο της μετασχηματιστικής ή αντιστασιακής κοινωνικής δράσης, και τείνει να αγνοεί την πολυπλοκότητά της και τις δυνατότητες για επιλεκτική προσαρμογή. Ενώ η ιδέα της «πολιτισμικής αντιπαράθεσης» του Nelson (1981) τονίζει την πολυπλοκότητα, την διαφοροποίηση και συνεπώς την επιλεκτική προσαρμογή, η έννοια της «σύγκρουσης των πολιτισμών» του Huntington (1996) τεκμαίρεται την ολιστική αντίληψη. Όπως θα δούμε αργότερα, τόσο το γεγονός της πολυπλοκότητας του πολιτισμού, όσο και η ολιστική της αναπαράσταση παίζουν έναν ρόλο στην δυναμική της περίπτωσης μας, των διαχρονικών και δια-κοινωνικών αντιπαράθεσεων μεταξύ του ισλαμικού, και του ελληνικού και ινδικού πολιτισμού.

I

Οι δύο αρχαιότεροι πολιτισμοί που περικύκλωσαν τον πρωτοεμφανιζόμενο ισλαμικό πολιτισμό στα τέλη της αρχαιότητας—ο ελληνιστικός και ο ινδικός—είχαν αναπτύξει ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο θεμελιωδώς διαφορετικές πολιτικές ιδέες.¹ Η ινδική τέχνη της πολιτικής—ο δικός μου όρος για την *arthashāstra* (πιο κυριολεκτικά, η τέχνη / η επιστήμη / η επιδεξιότητα της διακυβέρνησης / της δημόσιας διοίκησης / των χρήσιμων)—που πιθανώς αναπτύχθηκε περίπου την ίδια περίοδο με την ελληνική πολιτική επιστήμη, έφθασε στην αποκορύφωσή της στην *Arthashāstra*, που αποδίδεται στον σύγχρονο του Αριστοτέλη, Kautilya.²

Η Ινδία είδε την γέννηση της τέχνης της πολιτικής ως μια τεχνική επιστήμη της διακυβέρνησης, της οποίας οι υποστηρικτές την κατέτασσαν μαζί με τις «Vedas» στην λίστα των επιστημών, με τους πιο παθιασμένους να προχωρούν τόσο, ώστε να την θεωρήσουν ανώτερη των υπολοίπων. Αυτή η επιστήμη έφτασε στην ωρίμανση στα τέλη του τέταρτου αιώνα π.Χ. με το μεγάλο έργο του Kautilya, *Arthashāstra*. Ενώ η βραχμανική παράδοση είχε καλύψει στοιχεία της κυβέρνησης και της δημόσιας διοίκησης ως ηθική

υποχρέωση του προσώπου του βασιλιά (*rājadharmā*), το θέμα της νέας τεχνικής επιστήμης με τις δικές της αυθεντικές κατηγορίες ήταν η ασφάλεια και η ευημερία της δημόσιας διοίκησης μέσα από την ορθολογική διακυβέρνηση του βασιλιά. Με τον επαγωγικό συλλογισμό του Kautilya, η τέχνη της πολιτικής διαχωρίστηκε από την θρησκευτική γνώση κι έγινε μια ανεξάρτητη επιστήμη (Ghoshal, 1959: 12-13, 82-102).

Η τέχνη της πολιτικής ανέπτυξε διεξοδικά τρόπους μια μορφή σκέψης, που όσο αναγόταν στην σφαίρα του *artha* (πλούτος και χρησιμότητα), άλλο τόσο διακρινόταν και ήταν ανεξάρτητη από την θρησκευτικο-ηθική σφαίρα του *dharma* (αρετή κι ευθύνη). Παρά τον εντυπωσιακό της αμοραλισμό (που ιδιαίτερα επικρίνεται στην βουδιστική βιβλιογραφία για το ότι την κατέστησε την υποδεέστερη επιστήμη μεταξύ «των κατώτερων τεχνών»), ένα μεγάλο μέρος της επιστήμης της διακυβέρνησης, ως κατάλληλης για την νομοθετική ρύθμιση της πολιτικής οικονομίας, ο τομέας του *artha*, ενσωματώθηκε στο *smṛiti* («νόμος») του Manu και άλλων κανονιστικών *smṛitis* όπως το *Mahābhārata* (Ghoshal, 1959: 65, 103). Η βραχμανική παράδοση αναγνώρισε έτσι ένα μεγάλο μέρος του περιεχομένου της τέχνης της πολιτικής ως μέρος του ινδικού νόμου ως *rājadharmā* (καθήκον του βασιλιά), που γίνεται αντιληπτό ως «επαρκώς ελαστικού ώστε να συνιστά ένα ολόκληρο σύνολο αρχών και πολιτικών της κυβέρνησης με βάση αποκλειστικά τις ανάγκες και τις απαιτήσεις της διοίκησης του βασιλιά» (Ghoshal, 1959: 13).

Ο πιο αρχαίος από τους νόμους *dharmaśāstras* είχε, ως το τέλος του τέταρτου αιώνα π.Χ. ή νωρίτερα, ήδη αναθέσει στον βασιλιά δυο λειτουργίες ως το ιδιαίτερό του *dharma*: Να προστατεύει και να τιμωρεί. Οι φόροι τού αποδίδονταν για να εκπληρώνει το καθήκον του ή για να προστατεύει τους ανθρώπους από ταραξίες της δημόσιας τάξης. Ενώ οι βραχμάνοι συνήθιζαν να εκπαιδεύουν τους ανθρώπους με εξιλαστήριες ποινές απαραίτητες για την κάθαρση κατόπιν διάπραξης ενός εγκλήματος, η εφαρμογή ποινών ήταν το ουσιαστικό εξουσιαστικό προνόμιο του βασιλιά. Είχε το δικαίωμα να προσδιορίσει την τιμωρία κατά το δοκούν (Lingat, 1973: 66-7). Η τέχνη της πολιτικής ταύτισε την τιμωρία (*danda*) με τον νόμο και την κατέστησε θείο θεσμό, όπως επίσης και ως την σημαντικότερη αρχή της διακυβέρνησης. Η εφαρμογή της *danda* (της ράβδου του βασιλιά) ήταν απαραίτητη για την διατήρηση της τάξης και απαιτούνταν για να εμποδίζει την διαφθορά και την μίξη των κοινωνικών τάξεων που συνιστούσαν την κοινωνική ιεραρχία (Kautilya,

1987: 15.1.8, 9^ο σελ.101). Η ιδέα πέρασε μέσω του Kautilya στα επίσημα ιερά βραχμανικά κείμενα (Ghoshal, 1959: 167-9, 255. Lingat, 1973: 208). Η *dandanīti* (επιστήμη της τιμωρίας / εφαρμογής του νόμου), ένα ζωτικό κομμάτι της *arthashāstra*, αποδόθηκε στον ίδιο τον *Brahmā*, κι έφτασε να χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της τέχνης της πολιτικής. Το καθήκον της προστασίας επεκτάθηκε ώστε να περιλαμβάνει την διαιτησία σε επαγγελματικά ζητήματα (*vyarahāra*), και δημιουργήθηκε ένας μικρός χώρος για το αστικό δίκαιο στο περιθώριο της *rājadharmā* (Lingat, 1973: 68-70).

Ο Kautilya ορίζει την τέχνη της πολιτικής –την επιστήμη του πλούτου και της ευημερίας «μέσω των οποίων καταλαμβάνεται και συντηρείται μια περιοχή»– ως την επιστήμη της διατήρησης της κοινωνικής τάξης μέσω απλά της τιμωρίας (*dandanīti*) (Kautilya, 1987: 15.1.1, 2^ο σσ.100, 105). Το θησαυροφυλάκιο είναι το μέσο της πολιτείας για επίτευξη τόσο της *dharma* (αρετής), όσο και της *kama* (διασκέδασης) (Kautilya, 1987: 8.1.41-52^ο σελ. 125). «Από το θησαυροφυλάκιο / πλούτο [*kosha*] προέρχεται η δύναμη της πολιτείας [*danda*]. Με το θησαυροφυλάκιο και τον στρατό (μαζί [*koshadanda*]) καταλαμβάνεται η γη, με το θησαυροφυλάκιο ως το κόσμημα» (Kautilya, 1987: 2.12.37^ο σελ. 254). Ωστόσο, το θησαυροφυλάκιο και ο στρατός, όπως και οι οχυρωμένες πόλεις, «όλα εξαρτώνται από τους ανθρώπους» (Kautilya, 1987: 8.1.28^ο σελ. 124). Γι' αυτό τον λόγο, συνεπάγεται ότι η προώθηση της ευημερίας των ανθρώπων είναι καθήκον του βασιλιά. «Έτσι ο βασιλιάς θα είναι πάντα ενεργός στην διαχείριση της οικονομίας» (Kautilya, 1987: 1.9.34-5^ο σελ. 149).

Η *Arthashāstra* περιλαμβάνει όχι μόνο ένα ορθολογικό σύστημα ποινών και τιμωριών με μεγάλη λεπτομέρεια, αλλά επίσης εκτενείς κανόνες για την διπλωματία, τον πόλεμο, την συστηματική χρησιμοποίηση κατασκόπων, τεχνικές απάτης και προδοσίας, και τεχνάσματα για να σπέρνεται διχογνωμία ανάμεσα σε συνεκτικές ενόπιες ομάδες, όπως επίσης και εξωτερικούς εχθρούς. Αυτοί οι «Μακιαβελικοί» κανόνες και τεχνικές, δικαιολογημένοι στο σύνολό τους από την λογική της πολιτείας, αποκαλύπτουν την αναπόφευκτη ένταση μεταξύ της τέχνης της πολιτικής και του θρησκευτικού τομέα της εκμάθησης από τον οποίο είχε αποσπαστεί. Παρόλα αυτά, ο Kautilya έκανε επίσης μια σημαντική συνεισφορά στο ινδικό δικαστικό σύστημα, προικίζοντας τα βασιλικά διατάγματα (*rāja-shāsana*) με την ισχύ του νόμου. Το βασιλικό διάταγμα παρουσιάζεται ως μια από τις τέσσερις πηγές νόμου ή βάσεις δικαίου, και ως ο αποφασιστικός παράγοντας στους δικαστικούς αγώνες. Ο βα-

σιλιάς παροτρυνόταν να εφαρμόσει και το *dharma* και το *artha* στον δικαστικό αγώνα. Μπορούσε να συμβουλευτεί τις άλλες πηγές του νόμου όπως επίσης και την λογική (*nyā-ya*) και να φτάσει σε έναν ορθολογικό προσδιορισμό του δικαίου (*dharma*), ακόμη και σε αντίφαση με τα κείμενα της νομικής επιστήμης (Kautilya, 1987: 3.1.43-5· σελ. 380. Derrett, 1999: 166, 201). Έτσι ο βασιλιάς είχε και νομοθετική εξουσία, και το διάταγμά του, που θεσμοθετούσε έναν νέο ή διακήρυττε έναν υφιστάμενο νόμο που ήταν υπό αμφισβήτηση, ήταν συχνά χαραγμένο σε πέτρινο στύλο που ανεγείροταν σε σημαντικό δημόσιο χώρο.

Ένα νέο λογοτεχνικό είδος για την έκφραση των διδαγμάτων της τέχνης της πολιτικής σε παραμύθια με ζώα εμφανίστηκε στους πρώτες αιώνες της μεταχριστιανικής εποχής. Το πιο σημαντικό παράδειγμα αυτού του λογοτεχνικού είδους στα σανσκριτικά είναι τα *Pañchatantra* («τα Πέντε Βιβλία»), ο συγγραφέας των οποίων αναγνωρίζει δημοσίως την αξία των έξι «επινοητών της βασιλικής επιστήμης», συμπεριλαμβανομένων των Manu και Chānakya (δηλ. του Kautilya). Αυτή η βασιλική επιστήμη, αποκαλούμενη επίσης επιστήμη της πολιτικής, εκφράζεται σε μια σειρά παραμυθιών. Η φυσικότητα των παραμυθιών του ζωικού βασιλείου απελευθερώνει τους κανόνες της πολιτικής τέχνης από τους περιορισμούς που της επιβάλλονται, ώστε στα βραχμανικά ιερά κείμενα να έρθει σε αρμονία με το *dharma*, και η βασιλική πολιτική λέγεται ότι αλλάζει πολλά προσώπεια, όπως μια πόρνη. Η απόκλιση των πολιτικών μεθοδεύσεων της πολιτικής τέχνης, που περιλαμβάνουν και την απάτη, από την ηθικότητα γίνεται πιο απροκάλυπτη. Η ανωτερότητα της δολοπλοκίας σε σχέση με την βία ως μέσου αντιμετώπισης εχθρών τονίζεται συνεχώς. Η έμφαση στην διαβούλευση είναι διάχυτη, αλλά η επιλογή των συμβούλων και υπουργών γίνεται έτσι, ώστε αυτή να εξαρτάται απόλυτα από την επιτυχία της συμβουλής και των τεχνασμάτων για να ξεπεραστούν οι κίνδυνοι της διακυβέρνησης και η αστάθεια της βασιλικής παρουσίας, αλλά και για να αντιμετωπίζονται οι εχθροί του βασιλιά στον πόλεμο και στην διπλωματία. Η συμβουλή βασίζεται στην λογική, αν και είναι μια καθαρά εργαλειώδης λογική που περιλαμβάνει την απάτη, την προδοσία και την κατασκοπία. Η μυστικότητα της συμβουλής είναι συνεπώς καθοριστική της επιτυχίας της (Ghoshal, 1959: 270· 275-91).

Κατά την πολιτισμική εμπλοκή Ιράν και Ινδίας τον έκτο αιώνα μ.Χ., η τέχνη της πολιτικής τράβηξε την προσοχή λογίων που ταξίδευαν από το Ιράν στα ινδικά κέντρα μάθησης σε αναζήτηση της

γνώσης³. Ο Khosraw I, Anūshirvān (531-79 μ.Χ.), ξεκίνησε την μακρά βασιλεία του βάζοντας τέλος στην απειλή επανάστασης που προκλήθηκε από την κοινωνιστική αίρεση του Mazdak. Εξουδετέρωσε την απειλή του Μαζντακισμού μέσω διοικητικών και δικαστικών μεταρρυθμίσεων που του απέδωσαν το επίθετο, «ο Δίκαιος». Η πολιτιστική του απάντηση στην ετεροδοξία συνδύαζε την υποστήριξη της ορθοδοξίας και της ζωροαστρικής ιερότητας με την ενθάρρυνση της ινδικής και ελληνικής παιδείας. Αυτή η διάδοση ξένων ιδεών φυσικά αντιμετώπισε αντίσταση. Τα ινδικά γραπτά μεταφρασμένα σε Pahlavi (μεσαιωνικά περσικά) περιελάμβαναν τα *Pañchatantra* και ένα άλλο έργο σχετικά με την τέχνη της πολιτικής, το *Sendbād-nāmā*⁴, ή τους Μύθους του Sinbad και τη ζωή του Βούδα. Οι μεταφράσεις από τα Pahlavi δεν διασώζονται, αλλά ο Ibn al-Moqaffa' (αποθανών το 757) μετέφρασε το πρώτο έργο στα αραβικά με τον τίτλο *Kalilah va Dimnah*, το οποίο έγινε κλασσικό στην αραβική λογοτεχνία. Ένας αριθμός ανταγωνιστικών περσικών μύθων συγγράφηκαν κάτω από την επίδραση των μεταφρασμένων ινδικών έργων σχετικά με την τέχνη της πολιτικής. Τα πρωτότυπα αυτών στην γλώσσα Pahlavi δε σώθηκαν, αλλά δυο από τις μεσαιωνικές περσικές μεταφράσεις σώζονται. Σύμφωνα με μια μεσαιωνική πηγή, ένα τοπικός βασιλιάς στα τέλη του ένατου αιώνα στην περιοχή της Κασπίας που λεγόταν Tabarestan, ο οποίος ισχυριζόταν ότι είναι απόγονος αρχαίων Περσών βασιλιάδων, μετέφρασε μια συλλογή παραμυθιών γραμμένων στην γλώσσα Pahlavi, γνωστών ως *Marzbānnāmā*, ώστε «η γνώση του Ινδού φιλόσοφου, Bidpāi, ο οποίος συνέγραψε το *Kalilah va Dimnah*, να κατατροπωθεί, καθώς αυτή η συλλογή (θα δείξει) την έκταση της ανωτερότητας των Περσών έναντι των ανθρώπων της Ινδίας και άλλων χωρών» (παράθεση στον Qazvini, 1909: h). Την θέση αυτή συμμεριζόταν πιθανώς ο συγγραφέας του έκτου αιώνα, και αντανακλά μια φυσική επιθετική αντίδραση σε ξένες ιδέες –μια περίπτωση ήπιας «σύγκρουσης πολιτισμών»–, κατά την οποία πολλές από τις τελευταίες στην πραγματικότητα απορροφήθηκαν διαλεκτικά.

II

Το σύνθετο έγγραφο γνωστό ως το «σύνταγμα της Medina» σηματοδεύει την ίδρυση μιας κοινότητας (*umma*) υπό τον Θεό, η οποία είναι ενοποιημένη όσον αφορά την κοινή άμυνα και την αμέριστη ει-

ρήνη, αναγνωρίζει τον Μωάμεθ (Muhammad) ως τον Αγγελιαφόρο Του, και τον περιβάλλει με δικαστική εξουσία (Denny, 1977). Δε συντάχθηκαν, ωστόσο, κάποιες διατάξεις σχετικά με την μορφή της διακυβέρνησης είτε στο «σύνταγμα της Medina» είτε στο ίδιο το Κοράνι. Καθώς οι κατακτητές μουσουλμάνοι ανέλαβαν την διοικητική οργάνωση της Σασσανικής και της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, σφετερίστηκαν επίσης την κανονιστική τάξη της *οικουμενικής μοναρχίας*. Αυτή η κανονιστική τάξη ήταν δεσμευτική και για τους μουσουλμάνους και για τους μη μουσουλμάνους υπηκόους του Χαλιφάτου· και προσδιόριζε την πολιτική της χωρίς κάποια ουσιαστική αναφορά στην *umma* (κοινότητα πιστών). Ο κορανικός όρος *umma* έγινε θεμελιώδες σημείο αναφοράς για την *shari'a*, αλλά όχι και για την ανάπτυξη της πολιτικής ηθικής και του δημοσίου δικαίου. Σπάνια χρησιμοποιείται στην βιβλιογραφία περί ηθικής και πολιτικής τέχνης, και δεν έχει κάποια ιδιαίτερη πολιτική σπουδαιότητα.

Η γραφειοκρατική τάξη που ανέλαβε το δημοσιονομικό και διοικητικό έργο στο όνομα των μουσουλμάνων ηγεμόνων μετέφρασε επίσης τα ινδο-περσικά έργα περί πολιτικής τέχνης στα αραβικά. Ο σπουδαιότερος των μεταφραστών-γραφειοκρατών ήταν ο 'Abdallāh b. al-Moqaffa', ο οποίος μετέφρασε τα *Pañchatantra*, καθώς και το τεράστιο «Έπος των Βασιλιάδων», το *Khodāy-nāmāh*, και αρκετές συλλογές αποφθεγμάτων περί πολιτικής τέχνης. Οι ινδικές παραινέσεις ήταν αναμειγμένες με τις συμβουλές των Περσών βασιλιάδων όσον αφορά την παρουσίαση της παράδοσης των αρχαίων. Ένα σημαντικό σύγγραμμα σε αυτή την βιβλιογραφία, που φέρει την σφραγίδα της ινδικής ιδέας της κοινωνικής ιεραρχίας, αποδίδεται στον ιδρυτή της Σασσανικής Αυτοκρατορίας, και είναι αντίστοιχα γνωστή ως Θεσμική Διάταξη (*Ā'in*) του Ardashir (de Fouchécour, 1986: 93-4). Η Θεσμική Διάταξη φέρεται ότι καταγράφει την πράξη της καθιέρωσης της τάξης: ρύθμιση των ωρών της ημέρας, της οικιακής ζωής, ρυθμίσεις της διαίτας και των δαπανών, και πάνω απ' όλα την θεσμοθέτηση της κοινωνικής τάξης με την μορφή (των τεσσάρων) τάξεων. Αυτό το σύγγραμμα και άλλα έργα της πρώιμης περσο-ινδικής βιβλιογραφίας περί πολιτικής τέχνης πρόσφεραν ένα πρότυπο για ό,τι έλειπε από το Κοράνι και το «σύνταγμα της Medina»: Ένα σύνταγμα που ρύθμιζε την σχέση μεταξύ του ηγεμόνα και των υπηκόων του (*ra'iyā*) από την μια πλευρά, και των βεξίρηδων και των συμβούλων από την άλλη. Αυτό εξηγεί γιατί η περσο-ινδική βιβλιογραφία περί πολιτικής τέχνης

αφομοιώθηκε τόσο εύκολα στο δημόσιο δίκαιο του Χαλιφάτου και των μουσουλμανικών μοναρχιών, και διαμόρφωσε την μεσαιωνική μουσουλμανική αντίληψη περί διακυβέρνησης.

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι τα έργα περί πολιτικής τέχνης και συνθηγιών των αρχαίων βασιλιάδων χρησιμοποιούσαν το ίδιο κανονιστικό λεξιλόγιο, όπως τα έργα των πρώιμων νομοδιδασκάλων, με τις δύο λέξεις-κλειδιά να είναι η *sunna* (συνήθεια ή παράδοση) και η *sira* (μέθοδος, τρόπος, πληθ. *siyar*). Γνωρίζουμε ότι με τον καθυστερημένο θρίαμβο του al-Shafi'i στο Δίκαιο, αυτοί οι όροι προορίζονταν αποκλειστικά για τον Προφήτη. Αλλά στις συνήθειες και στις παραδόσεις των αρχαίων βασιλιάδων δόθηκε μια παρόμοια κανονιστική υπόσταση με την χρήση ταυτόσημου λεξιλογίου. Ο τίτλος «Ιστορία των Προφητών και των Βασιλιάδων» (*rusul wa'l-mulūk*) επιβεβαιώνεται αρκετές φορές, με πιο αξιοσημείωτη την μεγάλη παγκόσμια ιστορία του Tabarī στις αρχές του δέκατου αιώνα.

Ανεξάρτητες βασιλικές δυναστείες ιδρύθηκαν στο Ιράν και την Αίγυπτο στα τέλη του ένατου αιώνα. Η θέση του Pollock (1998) σχετικά με την στενή σχέση μεταξύ διαμόρφωσης της πολιτικής διαχείρισης και της εμφάνισης τοπικών διαλέκτων κατά την «δημώδη χιλιετία» υποστηρίζεται από την προώθηση της περσικής δημώδους γλώσσας από την σαμανιδική δυναστεία στο Βόρειο Ιράν και την Υπεροξανία κατά το τέλος του ένατου και καθ' όλον τον δέκατο αιώνα. Ο σχηματισμός του Σαμανιδικού κράτους προχώρησε παράλληλα με την ανάπτυξη μιας πολιτικής ηθικής βασισμένης στην περσο-ινδική βιβλιογραφία περί πολιτικής τέχνης, που μεταφράστηκε από τα αραβικά και τα Pahlavi στα *dari* περσικά με το νέο αραβικό αλφάβητο. Το *Sendbād-nāmah* μεταφράστηκε στα περσικά από έναν Σαμανίδη γραφειοκράτη στα μέσα του δέκατου αιώνα, και μετατράπηκε σε περσικό έμμετρο λόγο από τον σαμανίδη αυλικό ποιητή, Rūdaki, όπως και το *Kalilah va Dimnah*. Ταυτόχρονα, οι σιίτες Buyids από τις επαρχίες της Κασπίας άλωσαν την Βαγδάτη κι έγιναν οι πρώτοι σε μια σειρά κοσμικών ανεξάρτητων ηγεμόνων που πήραν τον τίτλο του σουλτάνου –και στο Ιράν, τον τίτλο του Shāhanshāh (βασιλιάς των βασιλιάδων). Η διχοτόμηση της ηγεμονίας σε Χαλιφάτο και Σουλτανάτο ήταν μια δραματική έκφραση της αυτονομίας της πολιτικής τάξης με την μορφή μοναρχίας από το Χαλιφάτο (Bartold, 1963). Αλλά αυτή η αυτονομία υπήρχε στην πραγματικότητα ήδη από το τελευταίο τέταρτο του ένατου αιώνα και μετά –δηλαδή, λίγο μετά την εδραίωση της κανονιστικής αυτο-

νομίας του *shari'a* (ιερού νόμου). Με άλλα λόγια, από τον δέκατο αιώνα και μετά, η νομική τάξη του Χαλιφάτου είχε δύο κανονιστικά αυτόνομα συστατικά: την μοναρχία και την *shari'a*. Αυτά μπορούν να αποκληθούν πολιτική τάξη και τάξη *shar'i* αντίστοιχα. Αυτή η δυαρχία αντικατοπτρίζεται στην μεσαιωνική βιβλιογραφία περί πολιτικής τέχνης και βασιλείας ως μια θεωρία των δύο εξουσιών: της προφητείας και της βασιλείας.

Η θεωρία των δύο εξουσιών, που αντιπροσώπευε την σύνθεση μεταξύ Ισλάμ και περσο-ινδικής πολιτικής τέχνης, συνυπήρχε με την δικαιοακή θεωρία του Χαλιφάτου ως η κορυφή της τάξης *shar'i*, που έτυχε ιδιαίτερης προσοχής από τους Οριενταλιστές ως αντιπροσωπευτική της ισλαμικής «οργάνωσης του συντάγματος (Gibb, 1955). Αυτή η θεωρία έφτασε στην οριστική της έκφραση τον 11ο αιώνα σε μια προσπάθεια των νομικιστών να στηρίξουν την εξουσία του χαλίφη έναντι της αυξανόμενης δύναμης των σουλτάνων Buyid και Seljuq. Υπέταξε την πολιτική τάξη στον χαλίφη ως την ύψιστη εξουσία της τάξης *shar'i*. Ιστορικά, η δικαιοακή θεωρία του Χαλιφάτου πάντα συνυπήρχε με την πολιτική θεωρία των δύο εξουσιών, και η ιστορική ζωή της κάλυψε όχι παραπάνω από δυο αιώνες. Όπως θα δούμε μετά, με την διάλυση του Χαλιφάτου, παραχώρησε την θέση της σε μια θεωρία του Σουλτανάτου, που χαρακτηρίζουμε εδώ ως «ισλαμική βασιλοφροσύνη».

Τα μεγάλα κλασσικά περσικά έργα περί πολιτικής τέχνης του δεύτερου μισού του 11ου αιώνα είναι έργα ενός έμπειρου πρίγκιπα, του 'Onsor al-Ma'ali Keykāvūs, και του μεγαλύτερου βεζίρη της Σελτζουκικής Αυτοκρατορίας, του Nizām al-Molk. Σε αυτές τις πραγματείες, οι τρόποι παρουσίασης *Qābūs-nāmah* και ο *Siyar al-Molūk*, που ήταν βασισμένοι σε αποφθέγματα και παραμύθια, αντικαθίστανται από συστηματική αντιμετώπιση ζητημάτων ηγεμονίας και διοίκησης, με πολλά από τα παραδείγματα αντλημένα από την πρόσφατη πολιτική και διοικητική ιστορία. Εντούτοις, η ουσιαστική αντίληψη της πολιτικής σοφίας ως ο ρεαλιστικός τρόπος ορθολογικής διακυβέρνησης του ηγεμόνα κατόπιν διαβουλεύσεων με τους υπουργούς και τους συμβούλους του, προέρχεται από πολιτικά αποφθέγματα που γνώρισαν εκτεταμένη ανάπτυξη. Η ανάγκη διαβουλεύσεων, με υποστηρικτικές αναφορές στα φημισμένα προστάγματα του Κορανίου (Κοράνι, 3: 159, 42: 38), που στον 20ό αιώνα ερμηνεύονται ως δικαίωση της δημοκρατίας, ερμηνεύτηκαν με τρόπο που να υπογραμμίζεται η σημασία σοφών συμβούλων και ικανών βεζιρδων.

Στην γενιά μετά τον Nizām al-Molk, ο προστατευόμενός του, ο μεγάλος νομικός al-Ghazālī (αποθανών το 1111), ο οποίος συνέβαλε πολύ στην δικανική θεωρία του Χαλιφάτου, ενσωμάτωσε πολλά από τα αποφθέγματα περί πολιτικής τέχνης στα διάφορα έργα του (Tabataba'i, 1993: Κεφ. 3), και πρόσθεσε μια σύντομη αναπαγωγή για πρίγκιπες στην περσική του μετάφραση/απόδοση του μεγάλου του έργου, *Ihyā' 'ulūm al-din*, «Η Αλχημεία της Ευτυχίας» (*Kimiyā-ye sa 'ādat*). Αυτό το σύγγραμμα εκδόθηκε με ένα πολύ μεγαλύτερο δεύτερο μέρος σε σύγκριση με το Nasihat al-Molūk, που είχε ήδη αποδοθεί στον Ghazālī τον 12ο αιώνα, κι επιβεβαίωνε την θεωρία της διπλής εξουσίας: «*Να γνωρίζετε και να κατανοείτε ότι ο Θεός έχει επιλέξει δύο κατηγορίες ανθρώπων, τοποθετώντας τους πάνω από ολόκληρο τον κόσμο: τους προφήτες και τους βασιλιάδες. Οι προφήτες αποστέλλονται για την σωτηρία της ανθρωπότητας· οι βασιλιάδες, για την διατήρηση της τάξης*» (Ghazālī, 1988: 81. Lambton, 1981: 120-1). Όλα τα χαρακτηριστικά της θεωρίας των δύο εξουσιών συγκεντρώθηκαν στο ρητό: «Η βασιλεία και η προφητεία είναι δύο πολύτιμοι λίθοι στο ίδιο δαχτυλίδι» (Arjomand, 2001b).

Με την απορρόφηση της περσο-ινδικής λογοτεχνίας, η κεντρικότητα της τιμωρίας μεταφέρθηκε από την ινδική τέχνη της πολιτικής κι επηρέασε σε βάθος την μουσουλμανική αντίληψη της διακυβέρνησης, τόσο που ο ίδιος όρος, *siyāsāt*, που ετυμολογικά σημαίνει την επιβολή πειθαρχίας στις καμήλες και στα βοοειδή, και κατ' επέκταση στους υπηκόους (Lane, 1863: Τόμος 1, 1465), έφτασε να σημαίνει πολιτική όπως και τιμωρία. Ο γραφειοκράτης που μετέφρασε το *Kalilah va Dimnah* στα μέσα του 12ου αιώνα, χρησιμοποιώντας ένα καλοδουλεμένο πρόλογο, απέδωσε ένα σημαντικό δίδαγμα του *Arthashāstra* στον Ardashir μέσω ενός φημισμένου γνωμικού: «*Δεν υπάρχει βασιλεία παρά μέσω των ανθρώπων, και δεν υπάρχουν καθόλου άνθρωποι παρά μέσω του πλούτου, και καθόλου πλούτος παρά μέσω της καλλιέργειας [ʿimāra] και καθόλου καλλιέργεια παρά μέσω της δικαιοσύνης και της τιμωρίας [siyāsa]*». Ο πλούτος είναι το μέσο για την κατάκτηση του κόσμου, και η δικαιοσύνη και η τιμωρία είναι τα ελιξίρια του πλούτου. Η ηρεμία και η ασφάλεια των δρόμων, και η διατήρηση του βασιλείου εξαρτώνται από την τιμωρία. Από αυτό συνεπάγεται η προτεραιότητα της δικαιοσύνης και της τιμωρίας στην ηθική των βασιλιάδων (Nasrallāh Monshi, 1998: 21).

Τον 13ο και 14ο αιώνα, η θεωρία της διττής εξουσίας τροποποι-

ήθηκε κάπως. Η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ πολιτικής τάξης και της τάξης *shar'i* δεν εξαφανίστηκε, αλλά προσαρμόστηκε στο πλαίσιο του ιδανικού τύπου που θα ονομάσω «ισλαμική βασιλοφροσύνη». Σύμφωνα με την ισλαμική βασιλοφροσύνη, ο ηγεμόνας (σουλτάνος) διατηρούσε και την πολιτική και την τάξη *shar'i* · γι' αυτό τον λόγο ήταν η Σκιά του Θεού στην γη και ο «βασιλιάς [*pādshāh*] του Ισλάμ». Μια συλλογή πρώιμων αποφθεγμάτων περί πολιτικής τέχνης, που αποδίδονται σε Ινδούς, Έλληνες και Πέρσες σοφούς, πολλοί από τους οποίους (συμπεριλαμβανομένου του «Sindbad του σοφού») κατονομάζονται, και η οποία συλλογή συντάχθηκε στις αρχές του 13ου αιώνα, περιλαμβάνει ήδη μια τυπική διακήρυξη της πολιτικής τέχνης: «*Η βασιλεία [*pādshāhi*] είναι ...η ιδιότητα του αντικαταστάτη [*Khelāfat*] του Θεού, στην πιο Υψηλή Θέση στην Γη. Αν δεν αντιβαίνει στο Θεϊκό πρόσταγμα και στην Προφητική καθοδήγηση, και αν η δικαιοσύνη και η ισότητα εφαρμόζεται στην βασιλεία ...ο ιεραρχικός της βαθμός είναι ισότιμος με εκείνον της προφητείας*» (Tuhfat al-Molūk, 1938: 62). Γράφοντας προς επίρρωση της σοβαρής πρόκλησης που θέτει ο Khwārazmshāh στην επικυριαρχία του χαλίφη στην δεκαετία του 1180, ο σαφίτης (Shafi'ite) νομικός και φιλόσοφος, Fakhr al-Din Rāzī περιφρονεί τον Αββασίδη χαλίφη και θεωρεί τον βασιλιά άμεσο αναπληρωτή του Θεού: «*Η τάξη στον κόσμο είναι αδύνατη χωρίς την ύπαρξη του βασιλιά [*pādshāh*]· ως εκ τούτου είναι προφανές ότι ο βασιλιάς είναι ο Χαλίφης του Θεού*» (de Fouchécour, 1986: 426). Ο Rāzī, σημειωτέον, υιοθέτησε την μορφή της ελληνικής πρακτικής φιλοσοφίας και της διάκρισής της σε ηθική, οικονομία και αστική πολιτική, για την παρουσίαση των ιδεών του περί διακυβέρνησης σε μια εγκυκλοπαίδεια 60 επιστημών. Στηρίχτηκε επίσης στο ψευδο-Αριστοτελικό «Secretum Secretorum» για να απεικονίσει την υπαγωγή της τάξης *shar'i* στην πολιτική τάξη με την μορφή ενός κύκλου χαραγμένου με οκτώ τμήματα, καθένα από τα οποία περιλαμβάνει ένα επίγραμμα:

Ο κόσμος είναι ένας κήπος, του οποίου ο κηπουρός είναι η δυναστική πολιτεία [*dawlat*]· η πολιτεία είναι μια εξουσία [*sultān*], της οποίας φύλακας είναι ο ιερός νόμος [*shari'at*]: ο ιερός νόμος είναι μια πολιτική [*siyā-sat*] που συντηρεί το βασίλειο· το βασίλειο είναι ένα καθεστώς, του οποίου η ύπαρξη οφείλεται στο στρατό· ο στρατός διασφαλίζεται από τον πλούτο· ο πλούτος λαμβάνεται από τους υπηκόους· οι υπήκοοι γίνονται υπηρέτες μέσω της δικαιοσύνης· η δικαιοσύνη είναι ο άξονας της ευημερίας του κόσμου (Rāzī, 1905: 207).

Τα πρώτα τρία τμήματα αναπαριστούν την βασιλόφρονα προσαρμογή της τάξης *shar'i* δια χειρός Rāzi, ενώ τα άλλα πέντε ενσωματώνουν μια παλιά αρχή της περσο-ινδικής πολιτικής τέχνης.

Μετά την ανατροπή του Χαλιφάτου, η αξίωση που έθεσε ο Rāzi για λογαριασμό των βασιλιάδων κέρδισε καθολική αποδοχή, και οι βασιλιάδες πρόσθεσαν τους τίτλους «χαλίφης» και «σουλτάνος» στους τίτλους τους. Το Χαλιφάτο των Αββασιδών επέζησε στην Ινδία, όπου τα κέρματα συνέχιζαν να κόβονται στο όνομα νεκρών και ζωντανών χαλίφηδων-σκιών που διατηρήθηκαν από τους Μαμελούκους στην Αίγυπτο, και επιβίωσε ως σύμβολο ως και τον 20ό αιώνα. Όμως έχασε την σημασία της αναφορικά με την νομοθεσία. Η μοναρχία από τότε ανεξαρτοποιήθηκε από την θεϊκή εντολή. Ο άρχοντας διατηρούσε την τάξη στον κόσμο· ήταν επομένως ο χαλίφης του Θεού ή ο αντιπρόσωπός του πάνω στην γη. Η θεμελιώδης αρχή της νέας ισλαμικής βασιλοφροσύνης ήταν ότι ο άρχοντας (*sultān*) διατηρούσε και την πολιτική και την *shar'i* τάξη· ήταν επομένως η Σκιά του Θεού πάνω στην γη, και ο «βασιλιάς του Ισλάμ». Η ισλαμική βασιλεία έγινε το τυπικό καθεστώς για την τουρκο-μογγολική περίοδο, δηλαδή από το 1258 έως το 1500 (Arjomand, 2001b).

III

Η σύνθεση του Ισλάμ και της πολιτικής τέχνης στον πρόλογο στο *Kalilah va Dimnah* περιλαμβάνει έναν υπαινιγμό για ένα τρίτο στοιχείο της μεσαιωνικής μουσουλμανικής πολιτικής ηθικής, όταν ο συγγραφέας αναφέρει τις ανάγκες των «μέτρων ανθρώπων» όσον αφορά την «πειθάρχηση/διαχείριση [*siyāsa*] του εαυτού, του νοικοκυριού και των προστατευόμενων μελών» (Nasrallāh Monshi, 1998: 21). Όπως επισημάνθηκε, η περσο-ινδική πολιτική τέχνη προσέφερε μια πηγή κανονιστικής ρύθμισης της πολιτικής τάξης, που ελεύθερα πλησίασε το Ισλάμ κι εναρμονίσθηκε με αυτό καθ' όλον τον όγδοο κι ένατο αιώνα. Η μετάφραση της ελληνικής φιλοσοφίας, της ιατρικής και της αστρονομίας εντατικοποιήθηκε κατά τον όγδοο αιώνα. Οι «Νόμοι» του Πλάτωνα, ο «Τίμαιος» και η «Πολιτεία», και όλα τα μεγάλα έργα του Αριστοτέλη εκτός από τα «Πολιτικά» μεταφράστηκαν, μαζί με αρκετό νεο-πλατωνικό υλικό που αποδιδόταν σε αυτούς. Οι φιλόσοφοι υιοθέτησαν τον όρο *siyāsa* από την πολιτική τέχνη για να υποδηλώσουν την αστική πολιτική (*al-siyāsa al-madaniyya*). Ωστόσο, σε αντίθεση με την

ευημερία και την προκοπή των υπηκόων, που αποτελούσαν τους στόχους της περσικής τέχνης της πολιτικής, οι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι πρότειναν ως σκοπό της διακυβέρνησης την ευτυχία (*sa'āda*) των μελών της ανθρώπινης σύμπραξης, κατ' εναλλαγή αποκαλούμενης κοινωνία και πόλη (*madina*).

Για τον μεγάλο μουσουλμάνο φιλόσοφο, Abū Nasr al-Fārābī (αποθανών το 950), η πολιτική επιστήμη ήταν το πιο σημαντικό παρακλάδι της φιλοσοφίας· κάποτε έφθασε στο σημείο να υποστηρίξει ότι δεν υπάρχει ευτυχία πέρα από την πολιτική/αστική ευτυχία (*al-sa'āda al-madaniyya*). Το έργο του είναι επομένως το μοναδικό σημαντικό κανάλι μετάδοσης της ελληνικής πολιτικής επιστήμης στον ισλαμικό πολιτισμό. Ο Fārābī χρησιμοποίησε τον όρο «αστική πολιτική»* (*al-siyāsa al-madaniyya*) ως συνώνυμο με την «διακυβέρνηση» (*tadbir*) και «ηγεσία» (*riyāsa*), και εξίσωσε τον όρο με την «βασιλική τέχνη». Η βασιλική τέχνη οριζόταν, χωρίς υπερβολική αυστηρότητα, ως ο συνδυασμός της τέχνης της πολιτικής επιστήμης και της φυσικής ικανότητας της πρακτικής σοφίας (Galston, 1990: 95, σημ. 1). Η αναλογία μεταξύ πολιτικής τέχνης και ιατρικής υιοθετήθηκε από τον Fārābī με βάση την βιβλιογραφία περί πολιτικής τέχνης: Ο στόχος της πολιτικής επιστήμης είναι η υγεία της πόλης όπως ο στόχος της ιατρικής τέχνης είναι η σωματική υγεία: «Ο θεραπευτής για τα σώματα είναι ο ιατρός και ο θεραπευτής για τις ψυχές είναι ο δημόσιος άντρας που επίσης ονομάζεται βασιλιάς. Όπως ο ιατρός χρησιμοποιεί την ιατρική τέχνη για να αποκαταστήσει την υγεία στο σώμα, έτσι η υγεία του πολιτικού σώματος αποκαθίσταται από “τον πολιτικό με την πολιτική τέχνη και από τον βασιλιά με την βασιλική τέχνη”» (al-Fārābī, 1993: 24-5, #4). Επιπλέον, όπως συνέβη με την περσο-ινδική πολιτική τέχνη, ο αντικειμενικός στόχος της βασιλικής τέχνης ήταν να φέρει την τάξη στην αστική κοινότητα, καθιερώνοντας μια ιεραρχία μεταξύ των τάξεων των πολιτών και των αντίστοιχων δραστηριοτήτων τους (Galston, 1990: 135).

Ένα στοιχείο της πολιτικής θεωρίας του Fārābī, ωστόσο, φαντάζει οπισθοδρομικό σε σύγκριση με την θεωρία της διττής εξουσίας στην γραμματολογία περί πολιτικής τέχνης. Στο έργο «Αστική Πολιτική» (παρατίθεται στον Galston, 1990: 67), η αποκάλυψη φανερώναται ως η ένωση του προφήτη με την Αρχαία Διάνοια, η οποία συνεπώς τον προικίζει με την δύναμη «να ορίζει πράγματα και πρά-

* Σ.τ.Μ.: civic politics στο πρωτότυπο κείμενο.

ξεις που καθοδηγούν τους ανθρώπους προς την ευτυχία». Αλλού, ο Fārābī συνενώνει την διακυβέρνηση με την προφητεία (al- Fārābī, 1968: 44. Galston, 1990: 94). Η διάκριση μεταξύ του προφήτη, του ανώτατου ηγεμόνα και του πραγματικού βασιλιά γίνεται θολή στην παρουσίαση του ιδανικού ηγέτη που οδηγεί τους ανθρώπους στην ευτυχία στην Πόλη της Τελειότητας. Εκείνος που εφαρμόζει την βασιλική τέχνη ή την πολιτική επιστήμη φαντάζει, πάνω απ' όλα, ως ο τεχνίτης της ευτυχίας που βάζει σε τάξη την κοινωνία και τις ζωές των πολιτών και που «θα πρέπει να διερευνά τα πάντα σχετικά με ό,τι δίνεται από τα ουράνια σώματα» (Lerner και Mahdi, 1963: 40).

Ο Fārābī επιμελήθηκε της έκδοσης του έργου «Νόμοι» του Πλάτωνα κι έγραψε ερμηνευτικές σημειώσεις για το έργο «Ηθική» του Αριστοτέλη. Παρόλο που γνώριζε την Αριστοτελική αντίληψη της πολιτικής από το τελευταίο κεφάλαιο της «Ηθικής», ο Fārābī τράβηξε αποφασιστικά το επίκεντρο της πολιτικής επιστήμης μακριά από τις έννοιες του «δημοσίου συμφέροντος» και της «ισότητας (του κυβερνώντα και των κυβερνώμενων) ενώπιον του νόμου» και το έστρεψε προς την κεντρική ιδέα της «ευτυχίας», η επίτευξη της οποίας λίγο είχε να κάνει με τις διαβουλεύσεις των πολιτών, αλλά μάλλον ήταν τεχνικό ζήτημα, που το καλύτερο ήταν να αφεθεί στον ιδανικό ηγεμόνα και στους εξειδικευμένους συμβούλους του. Η έντονη αντιπαράβολή που κάνει ο Αριστοτέλης μεταξύ του βασιλιά και του πολιτικού, η οποία πηγάζει από την θεμελιώδη αντίληψη που έχει για τον κανόνα του δικαίου, χάνεται τελείως. Ο Fārābī, όπως είδαμε, απλά εξισώνει τους δύο όρους «βασιλιάς» (*malik*) και «δημόσιος άντρας» (*madanī*). Για τον Αριστοτέλη (1962: 1252a, #2, σελ. 2), σε αντίθεση με την ανεξέλεγκτη εξουσία του πρώτου, ο τελευταίος «ασκεί την εξουσία του συμμορφούμενος προς τους κανόνες που επιβάλλονται από την πολιτική τέχνη και ως ένας που κυβερνά και που, με την σειρά του, κυβερνάται» (έμφαση του συγγραφέα). Επιπρόσθετα, σε αντίθεση με την εξουσία του βασιλιά και του αφέντη σκλάβων, «η εξουσία του δημόσιου άντρα είναι μια εξουσία ελεύθερων και ισότιμων ανθρώπων»⁵ (Αριστοτέλης, 1962: 1255a, #1, σελ. 17). Συναντούμε μια αντίστοιχη κατάρρευση της αντίληψης του «δημοσίου συμφέροντος» σε σύγκριση με το «δεσποτικό» συμφέρον του αφέντη που εξουσιάζει σκλάβους, και της έμφασης του Αριστοτέλη (1962: 1279a, #9, σελ. 12) ότι «μόνο εκείνοι οι θεσμοί που αναλογίζονται το κοινό συμφέρον είναι σωστοί θεσμοί, κρινόμενοι με τα κριτήρια της απόλυτης δικαιοσύνης».

Αληθεύει ότι ο Fārābī προσφέρει επίσης μια πιο ρεαλιστική τυ-

πολογία των υποδεέστερων πόλεων, συμπεριλαμβανομένων των δημοκρατιών, η οποία αναπτύχθηκε από τον Αβερρόη (αποθανών το 1198) σχεδόν σε βαθμό αναγέννησης της Αριστοτελικής πολιτικής επιστήμης. Ωστόσο, η πολιτική αλχημεία της ευτυχίας έκλεισε το Αριστοτελικό παράθυρο και άφησε την πόρτα της μουσουλμανικής φιλοσοφίας ορθάνοιχτη στην πρόκληση μιας νεο-πλατωνικής θεωρίας της εκπόρευσης, σύμφωνα με την οποία οι ιδιότητες του Θεού περιέρχονται στον επίγειο ηγεμόνα (Arjomand, 2001b).

Δύο Ιρανοί φιλόσοφοι που επιδίωξαν να συνδυάσουν την ελληνική πολιτική επιστήμη και την περσική πολιτική τέχνη παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον από την δική μας σκοπιά. Ο Abū'l-Hasan al-'Āmeri al-Nishābūri (αποθανών το 991) απέρριψε την σύγκληση του Fārābī μεταξύ προφητείας και βασιλείας, και προτίμησε την διττή θεωρία της περσικής πολιτικής τέχνης, η οποία, παρεμπιπτόντως, επέτρεπε μια πιο αρμονική συμφιλίωση μεταξύ Ισλάμ και φιλοσοφίας. Στο κεφάλαιο περί «της αρίστευσης του Ισλάμ σε σχέση με την βασιλεία» στο έργο του «Virtues of Islam» (Αρετές του Ισλάμ) (al-'Āmeri al-Nishābūri, 1967: 1952), ο 'Āmeri θεωρεί την προφητεία και την βασιλεία ως τους δύο θεμελιώδεις θεσμούς για την διαφύλαξη του κόσμου:

Δεν υπάρχει καμία εξουσία στην μάθηση και στην σοφία που να βρίσκεται πιο υψηλά από την προφητεία. Δεν υπάρχει καμία υψηλότερη εξουσία σε δύναμη και μεγαλειότητα από την βασιλεία... Ο Μωυσής, όταν απευθυνόταν στον λαό του, έλεγε σχετικά: «Να θυμάστε την χάρη που σας έκανε (ο Θεός) όταν έβαλε να εμφανιστούν προφύτες ανάμεσά σας, και σας έκανε βασιλιάδες» (Κοράνι, 5: 20).

Ο 'Āmeri προχωρά ακόμα παραπέρα και προσπαθεί να συμφιλιώσει την θρησκευτική φιλοσοφία του δικαίου με την πολιτική τέχνη, με βάση την πολιτική επιστήμη εν όψει της αλληλοεπικάλυψης του θρησκευτικού και του πολιτικού τομέα (al-'Āmeri al-Nishābūri, 1967: 119). Το κλειδί για αυτήν την συμφιλίωση είναι η ιδέα της ορθολογικής θρησκείας, με τον ορθολογισμό να είναι το προσόν που απαιτείται για την καθιέρωση της ανωτερότητας του Ισλάμ σε σχέση με άλλες θρησκείες. Χωρίζει τις αρετές σε τρία είδη, σε αντιστοιχία με τον τριαδικό διαχωρισμό της πρακτικής φιλοσοφίας στην διακυβέρνηση της ψυχής (ήθους), του νοικοκυριού (οικονομία) και της πόλης (πολιτική επιστήμη). Η χρήση ενός περσικού όρου, του *kadkhodhāniyya*, για την διαχείριση του νοικοκυριού φέρνει στον νου την διαχείριση της περσικής ακίνητης περιουσίας

από την αριστοκρατία στην πατρίδα του, το Khorāsān, κι έρχεται σε πλήρη αντιστοιχία με το έργο του Ἄmeri για μια μεγαλειώδη σύνθεση πολιτικών ιδεών, που περιλαμβάνουν την περσική πολιτική τέχνη και την πρακτική φιλοσοφία, όπως επίσης και το Ισλάμ. Προς αυτόν τον σκοπό, είχε ήδη συντάξει μια συλλογή περσικών, ινδικών και ελληνικών πολιτικών αποφθεγμάτων, που περιελάμβαναν εδάφια από τον Πλάτωνα (Badawi, 1974: 151-61).

Η θεώρηση του Ισλάμ από την σκοπιά του Ἄmeri ως ορθολογικής θρησκείας επεκτείνεται αναλογικά από τον συμπατριώτη του Ἄli b. Moskūyah (Miskawayh) (αποθανών το 1030), που σκοπό είχε την σύλληψη της περσικής, ινδικής, ελληνικής και ρωμαϊκής ηθικής, και των κανόνων πολιτικής τέχνης ως «Αιώνια Σοφία», που αποτέλεσε τον τίτλο της διατριβής του. Σε αντιστοιχία με την ιδέα της φυσικής, αστικής θρησκείας, η «αιώνια σοφία» γίνεται αντιληπτή ως ορθολογική/φυσική πολιτική ηθική, που είναι συνεπώς παγκόσμια. Η πλουραλιστική επιστημολογία αυτής της μεταστροφής από τον Ζωροαστρισμό εκχώρησε ισάξια εγκυρότητα στις περσικές, ινδικές, ελληνικές και αραβικές εκφάνσεις της «Sophia Perennis». Το έργο του Ibn Moskūyah «Purification of Ethics» (Εξαγνισμός της Ηθικής) είναι μια πιστή απόδοση στα αραβικά της «Ηθικής» του Αριστοτέλη. Η ευτυχία είναι επιτεύξιμη μόνο στα πλαίσια της κοινωνίας, μέσω πολιτικών αρετών και αναζήτησης κοινών αγαθών. Ο Ibn Moskūyah απομακρύνεται έντονα από την περσική πολιτική τέχνη όσον αφορά την κεντρική σημασία της τιμωρίας στην μοναρχία, και απορρίπτει ξεκάθαρα την κυριαρχία που βασίζεται στην βία, υποστηρίζοντας μια πατερναλιστική ηγεμονία βασισμένη στην αγάπη και την στοργή. Όπως ο Θεός, έτσι και ο βασιλιάς πρέπει να είναι ευγενικός κι εύσπλαχνος, και «η σχέση μεταξύ βασιλιά και υπηκόου πρέπει να είναι μια πατρική σχέση, η σχέση του υπηκόου προς τον βασιλιά μια σχέση γιου προς πατέρα και εκείνη μεταξύ των υπηκόων, μια αδελφική σχέση» (Tahdhib, 146, μνημονευμένο στον Tabataba'i, 1994: 163-4).

Ωστόσο, η αντίληψη του Ibn Moskūyah περί ηγεμονίας και πολιτικής επιστήμης δεν απελευθερωνόταν από την Φαραμπιανή ιδέα της δημιουργίας ευτυχίας ως την καθοριστική τέχνη του ιδανικού ηγέτη. «Ο άρχοντας της πόλης» είναι ο ηγέτης που καθοδηγεί τον λαό του μέσα από τις ορθολογικές επιστήμες. Είναι ο διάδοχος του Νομοθέτη που περιφρουρεί τον Νόμο (*shari'a*) και προστατεύει τα θεμέλιά του. «Είναι ο μιάμης και η τέχνη του είναι η βασιλική τέχνη [*sanā'at al-mulk*]» (Tahdhib, 141, μνημονευμένο

στον Tabataba'i, 1994: 161). Σε αυτό το κρίσιμο σημείο της σύνθεσής του, ο Ibn Moskūyah ακολουθεί την κατά τον Fārābī απορρόφηση και μίξη του βασιλιά και του πολιτικού, και στρέφεται προς την πολιτική ηθική της περσικής πατερνλιστικής πολιτικής τέχνης, επεξηγώντας την σχέση μεταξύ βασιλιά και υπηκόων του, παρά τις σχέσεις μεταξύ ελεύθερων πολιτών.

Η κλασσική μουσουλμανική πολιτική επιστήμη αποκορυφώνεται στο *Akhlāq-e Nāseri*, μια περσική μετάφραση του «Εξαγνισμού της Ηθικής» του Ibn Moskūyah, που επέκτεινε την διακυβέρνηση της ψυχής (ηθικής) και του νοικοκυριού (οικονομία) με ένα τμήμα αφιερωμένο στην αστική πολιτική. Αυτό το τελευταίο τμήμα ενσωμάτωσε μερικά από τα γραπτά του Fārābī και του Ibn Sinā, όπως επίσης και τα άλλα αποφθέγματα του Ibn al-Moqaffa'. Ο Tūsi συμφωνεί με τον Ibn Moskūyah θεωρώντας την αγάπη ως σημαντικό παράγοντα κοινωνικής αλληλεγγύης, που καθιστά την σχέση μεταξύ του άρχοντα και των υπηκόων πατρική, και εκείνη μεταξύ υπηκόων αδελφική (Tūsi, 1990: 269). Αναπτύσσει επίσης (Tūsi, 1990: 207-21, 254, 307-8) την Αριστοτελική έννοια του «κοινού καλού». Σε μεταγενέστερο σύγγραμμα, εφαρμόζει αυτό το μοντέλο ακόμη και στα βασιλικά οικονομικά, κάνοντας διάκριση μεταξύ των προσωπικών και των δημόσιων βασιλικών εσόδων και εξόδων (Arjomand, 2001b). Αλλά ο καθορισμός του κοινού καλού παραχωρείται στον επικεφαλής του νοικοκυριού όσον αφορά τα οικονομικά, και στον βασιλιά ως τον επικεφαλής του καθεστώτος, ο οποίος βάζει σε τάξη την ανομοιομορφία και την μετατρέπει σε ενότητα, όντας η σκιά του Θεού (Tūsi, 1990: 148). Σε μια μεγάλη συνθετική προσπάθεια, ο Tūsi ενσωματώνει στην πολιτική του επιστήμη την πολιτική ηθική πατερνλιστικής βασιλείας. Η συνήθης αντιστοίχιση μεταξύ μονάρχη και Θεού δεν απουσιάζει (Tūsi, 1990: 139). Ο άρχοντας, που διακρίνεται από άλλους άνδρες από την θεϊκή έμπνευση που απαιτείται για ορθολογική διακυβέρνηση, αποκαλείται «βασιλιάς» από τους αρχαίους, «ιμάμης» από τους νομοδιδασκάλους και «δημόσιος άντρας» από τον Αριστοτέλη – αυτό ισχυρίζεται ο Tūsi, ακολουθώντας την Φαραμπιανή σύγχυση βασιλιά και πολιτικού (Tūsi, 1990: 253). Ενώ η προγενέστερή του εξέταση περί δικαιοσύνης ακολουθεί τον Αριστοτέλη, όταν στο επόμενο κεφάλαιο στρέφεται στο θέμα πολιτικής τέχνης και βασιλείας, αναφέρεται αμέσως στην ανάγκη για κατασκόπους στην πολιτική τέχνη – εδώ το ελληνικό πνεύμα υποτάσσεται στο ήθος της περσο-ινδικής κοινωνικής ιεραρχίας (Tūsi, 1990: 307-11).

IV

Από την αρχή κιόλας της εισαγωγής της στο τέλος του ένατου και στις αρχές του δέκατου αιώνα, οι υπέρμαχοι της φιλοσοφίας, που περιελάμβανε τις ελληνικές πολιτικές θεωρίες, είχαν να αντιμετωπίσουν την πρόκληση που έθετε η εξ αποκαλύψεως θρησκεία στην φιλοσοφία, κι επιδίωξαν να τις εναρμονίσουν. Ο Fārābī ανέλαβε να επεκτείνει την «κατάκτηση της ευτυχίας» πέρα από αυτόν τον κόσμο προς την επίτευξη της σωτηρίας στην επόμενη ζωή. Ωστόσο, η έφεσή του στην ολιστική αντίληψη της ελληνικής φιλοσοφίας είχε ως αποτέλεσμα την παρουσίαση της θρησκείας ως απομίμηση της φιλοσοφίας, ως το μέσο για την κατάκτηση της υπέρτατης ευτυχίας (Galston, 1990: 43-7), η οποία με την σειρά της εξελίχθηκε στην χαρακτηριστική μουσουλμανική φιλοσοφική θεωρία της προφητείας (Rahman, 1958), κι έθεσε μια ελαφρώς συγκεκαλυμμένη πρόκληση στην Αποκάλυψη ως την θεμελιώδη βάση συλλογισμού του Ισλάμ⁶. Η ορθολογική νομιμοποίηση της θρησκείας αποτελεί την φιλοσοφική θεωρία που μπορούσε να προκαλέσει πιθανώς την παραδοσιακή νομιμότητα της τάξης *shar'ī*. Αυτό έκανε αναπόφευκτη μια σύγκρουση μεταξύ Ισλάμ και ελληνικής φιλοσοφίας, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής θεωρίας, και η απορριπτική πολιτισμική απάντηση από τους θεοσεβείς παραδοσιοκράτες πήρε φόρα και τελικά μετατόπισε την φιλοσοφία στο περιθώριο της θεσμοθετημένης μάθησης.

Αυτός ο μακρύς και περίπλοκος πολιτιστικός πόλεμος, που θεωρείται από πολλούς ως ο πιο αποφασιστικός στην ιστορία του ισλαμικού πολιτισμού, δεν μπορεί να συζητηθεί εδώ, και πρέπει να περιοριστώ στην απορριπτική πολιτισμική απόκριση μόνο όσον αφορά πολιτικές ιδέες. Ενώ το Χαλιφάτο των Αββασιδών επιβίωσε, αν και σοβαρά εξασθενημένο κατά τον «Σιιτικό Αιώνα» (Hodgson, 1974: Τόμ. 2, 36-9), η απορριπτική απόκριση διατυπώθηκε από τους νομοθέτες, οι οποίοι πρότειναν να αναζωογονήσουν τον θεσμό του Χαλιφάτου με ένα πρόγραμμα διακυβέρνησης βασισμένης στην *sharī'a*. Ανέπτυξαν μια θεωρία για το Χαλιφάτο ως παρακλάδι της ισλαμικής νομολογίας. Όσον αφορά τον διαχωρισμό μας, αυτή η θεωρία επέτρεψε ρεαλιστικά την δυνατότητα μιας «εξουσίας μέσω κατάκτησης», αλλά υποστήριξε την υποταγή της πολιτικής τάξης στην τάξη του *shar'ī* υπό την κυριαρχία του χαλί-

φη. Ο αρχι-καδής της Βαγδάτης, ο al-Māwardī, ίσως ο πιο γνωστός από αυτούς τους νομοθέτες, δε θεώρησε αυτό το παρακλάδι της ισλαμικής νομολογίας ως ασύμφωνο με την πολιτική τέχνη, και στην πραγματικότητα προσπάθησε να δοκιμάσει την ικανότητά του στην συγγραφή μιας προκήρυξης σε αυτό το είδος με θέμα «Οι Νόμοι [*qawānin*] του Βεζυράτου και η Πολιτική Τέχνη [*siyāsāt al-mulk*]». Ο Ghazālī, η ηγετική μορφή στο κίνημα για την απόρριψη της φιλοσοφίας, εξάσκησε και αυτός το νέο είδος νομολογίας του Χαλιφάτου στην αρχή της καριέρας του (Lambton, 1981: 107-17), αλλά θα πρέπει να αναγνώρισε τα όριά της. Η επιλογή των λέξεων για τον τίτλο του σπουδαίου βιβλίου του στα περσικά περί ηθικής δεν μπορεί να ήταν τυχαία. Χρησιμοποιώντας τον όρο-κλειδί των φιλοσόφων στο έργο του «Ελιξήριο της Ευτυχίας», σαφώς είχε ως σκοπό να σφετεριστεί το πεδίο της ηθικής και της αστικής πολιτικής προς όφελος των νομομαθών. Προφανώς δε θεωρούσε την περσική πολιτική τέχνη τόσο απειλητική όσο την ελληνική πολιτική επιστήμη, και όπως ο Māwardī, άντλησε στοιχεία από την περσική για να συμπληρώσει την θεωρία της βασισμένης στην *shari'a* διακυβέρνησης. Μετά την ανατροπή του Χαλιφάτου των Αββασιδών από τους Μογγόλους, οι πολιτικές ιδέες των χαλιφατικών νομοθετών του 11ου αιώνα ενέπνευσαν το έργο *Siyāsa al-shar'iyya* (πολιτική ή πολιτικές βασισμένη στην *shari'a*) του Ibn Taymiyya (αποθανών το 1328), ο οποίος έζησε στην Συρία κι έγραψε εν όψει της τριπλής απειλής των Μογγόλων, των Σιιτών και των Σταυροφόρων.

Η επιστήμη της αστικής πολιτικής, όπως επισημάνθηκε, έφτασε στο αποκορύφωμά της στο έργο «Ηθική» του Tūsi, που ήδη είχε υποτάξει την ελληνική μορφή της στο πνεύμα της περσο-ινδικής τέχνης της πολιτικής. Από κει κι ύστερα, συγχωνεύτηκε με την πολιτική τέχνη, ερχόμενη αντιμέτωπη με τον προγραμματικό ισλαμικό αντίπαλό της των θεωριών της *shar'i* διακυβέρνησης, που μπορεί στην πραγματικότητα να είχαν ήδη υπερισχύσει (Tabataba'i, 1994: Κεφ. 9). Η μουσουλμανική σύνθεση της περσο-ινδικής πολιτικής τέχνης και της ελληνικής πολιτικής επιστήμης ήταν έτσι πλήρης, και από κει και ύστερα εκφράστηκε σε παραλλαγές των θεωριών των δυο εξουσιών. Οι μεταγενέστεροι αιώνες ήταν περίοδος ασήμαντων αλλαγών, και η θεωρία των δύο εξουσιών επιβίωσε ως την δική μας εποχή. Κατά την διάρκεια της ιρανικής συνταγματικής επανάστασης, ο Shaykh Fazlallāh Nūri δικαίωσε την αποκατάσταση της απόλυτης μοναρχίας το 1907 με μια επαναδιατύπωση της θεωρίας των δύο εξουσιών (Zargarinezhād, 1998: 163).

V

Στην αρχή αυτού του άρθρου ανέφερα τον ολιστικό πειρασμό για απόρριψη του γεγονότος διαφοροποιημένων ιστορικών πολιτισμών προς χάριν της ολοκληρωτικής αντίληψης του πολιτισμού, που τον αποδιαφοροποιούν σε εκείνα τα στοιχεία που θεωρούνται τα βασικά συστατικά του. Η αφηρημένη αντίληψη της Δύσης, όπως επισημάνθηκε, έγινε ο κοινωνικός μύθος της εκσυγχρονιστικής ελίτ της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και του Ιράν κατά τον 19ο αιώνα. Κατά τον 20ό αιώνα, παρακίνησε τους εκδιωγμένους παραδοσιοκράτες ή «οργανικούς» διανοούμενους των μουσουλμανικών κοινωνιών να διατυπώσουν έναν δικό τους ισλαμικό αντι-μύθο. Το πολιτικό προβάδισμα αυτού του εναλλακτικού ισλαμικού κοινωνικού μύθου έγινε όλο και πιο έντονο όσο ο αιώνας πλησίαζε στο τέλος του. Το «πολιτικό Ισλάμ» του τέλους του 20ού αιώνα εξάλειψε την θεωρία των δυο εξουσιών από μια αυξανόμενα αφηρημένη και ολιστική ιστορική μνήμη, και ανακάλυψε έναν ήρωα στο πρόσωπο του Ibn Taymiyya, του οποίου η ανησυχία για την προαναφερθείσα τριπλή απειλή ταυτίζεται με τον δικό της φόβο για ασφυξία λόγω της δυτικής πολιτιστικής εισβολής. Η μονιστική ιδέα του Ibn Taymiyya της «πολιτικής βασισμένης στην *shar'ia*» απλοποιήθηκε για να μετατραπεί σε έναν παθιασμένα απορριπτικό, αντιδυτικό μύθο της «ισλαμικής πολιτείας» με πρωταρχικό σκοπό την εφαρμογή του θεϊκού νόμου.

Το γεγονός ότι ο μύθος της ισλαμικής πολιτείας ταιριάζει με την αφηρημένη και ολιστική εικόνα του εχθρικού πολιτισμού που σκιαγραφείται από τον Huntington δεν το καθιστά ιστορική πραγματικότητα. Η βασική πλευρά της ιστορικής πραγματικότητας, που έχουμε αναλύσει σε αυτό το άρθρο, είναι μάλλον η διαφορετική πρόσληψη περσο-ινδικών κι ελληνικών πολιτικών ιδεών από το Ισλάμ. Η απλούστερη εξήγηση αυτής της διαφορικής απορρόφησης της διακυβέρνησης από την μουσουλμανική αντίληψη είναι η ιστορική συνέχεια με το αρχαίο Ιράν, που έκανε την μοναρχία μια πολιτική πραγματικότητα από τον ένατο αιώνα και μετά (και είχε επηρεάσει έντονα την αντίληψη για το Χαλιφάτο πολύ προγενέστερα), ενώ η ελληνική ή ακόμη και η ελληνιστική πόλη είχε πάψει να υπάρχει. Ούτε θα μπορούσε η ελληνική ιδέα της πόλης, σε πιστή απόδοση *madina*, να έχει κάποια «αποδεικτική ιδιότητα», καθώς η

Βυζαντινή Αυτοκρατορία ήταν ήδη μια χριστιανική μοναρχία. Η επίδρασή της εξαρτιόταν από την δια-ιστορική ιδιότητα του ελληνικού πολιτιστικού συμπλέγματος, που κατέστησε δυνατή την διακοινωνική της διάδοση και την εκ νέου ανακάλυψή της στο μεσαιωνικό Ισλάμ και τον μεσαιωνικό Χριστιανισμό. Μια τέτοια διαπολιτισμική διάδοση, θα ήταν, ωστόσο, αναπόφευκτα επιλεκτική. Το γεγονός ότι οι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι, από τον Fārābī έως τον Tūsī, θεωρούσαν την μοναρχία δεδομένη, επηρέασε, όπως προσπάθησα να καταδείξω, καίρια την ανάγνωση του Αριστοτέλη και μπορεί αυτό να ευθύνεται για κάποιες από τις παραλείψεις τους.

Αυτή η ερμηνεία μπορεί να συμπληρωθεί με ένα μοναδικό ιστορικό γεγονός μεγάλης σημασίας. Ο Tūsī και οι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι δεν είχαν γνώση των «Πολιτικών» του Αριστοτέλη (Brague, 1993). Γι' αυτόν τον λόγο παρανόησαν την «Πολιτεία» του «θεϊκού Πλάτωνα» και την πέρασαν για την φυσική προέκταση της «Ηθικής» του Αριστοτέλη (Averroes, 1974: 4), με την επακόλουθη απώλεια πολλών Αριστοτελικών πολιτικών αντιλήψεων-κλειδιών που διαμόρφωσαν την δυτική πολιτική σκέψη. Η υποδοχή της ελληνικής φιλοσοφίας από τους μουσουλμάνους ήταν ημιτελής, και άφησε απέξω την κεντρική Αριστοτελική πολιτική αντίληψη του κοινού συμφέροντος, όπως αυτό καθορίζεται από την κρίση των πολιτών, που αποτελούν και τον κυβερνώντα και τους κυβερνώμενους ταυτόχρονα. Αυτή η ολοφάνερη παράλειψη είναι ένα από τα μεγαλύτερα αινίγματα στην ιστορία του ισλαμικού πολιτισμού. Εγείρει την θεωρητικά καίρια, υποθετική ερώτηση: «Και αν είχαν μεταφραστεί τα “Πολιτικά” του Αριστοτέλη στα αραβικά;». (Και γιατί δεν μεταφράστηκαν, αφού είχαν πρόσβαση στο έργο αυτοί που μετέφρασαν άλλα έργα του Αριστοτέλη;). Αν τα «Πολιτικά» ήταν διαθέσιμα, θα μπορούσε να είχαν προλειάνει τον δρόμο για την αποκόλληση της ιδέας της ευνομίας και του δημοσίου συμφέροντος τόσο από την μοναρχία, όσο και από την τάξη, *shar'i*. Δεν θα ήταν σε θέση ο Nasir al-Din Tūsī, ο οποίος πέθανε έναν χρόνο πριν τον Θωμά τον Ακινάτη το 1274 και στον οποίο, παρεμπιπτόντως, αποδίδεται η αστρονομική πρόβλεψη του Κοπέρνικου (Huff, 1993: 55-9), να συμφιλιώσει την Αριστοτελική αντίληψη της πολιτικής με το Ισλάμ, όπως την συμφιλιώσε ο Ακινάτης με τον Χριστιανισμό; Η μεταφυσική μεταμόρφωση του δημοσίου συμφέροντος σε ευτυχία από τον Fārābī ήταν ίσως και η συνέπεια και το αίτιο της μουσουλμανικής παραμέλησης των «Πολιτικών» του Αριστοτέλη. Με την παράλειψη της Αριστοτελικής αντίληψης της πολιτικής, οι περσικοί κανόνες έφθασαν να συγκρο-

τήσουν την μορφή του περιεχομένου της πολιτικής θεωρίας του Tūsi και του επιγόνου του, της ελληνικής πρακτικής φιλοσοφίας.

Η αντίληψη του θείκου νόμου ως η πηγή εξουσίας στην τάξη *shar'i* –που ήδη εφαρμοζόταν πριν συντάξει ο Fāḡābī μια μουσουλμανική έκδοση της ελληνικής πολιτικής επιστήμης– αποτέλεσε μεγαλύτερο εμπόδιο για την αποδοχή της φιλοσοφίας από ό,τι η χριστιανική αντίληψη του κανονικού δικαίου ως του νόμου που άντλησε την αυθεντία του από την εξουσία της εκκλησίας ως του μυστικιστικού σώματος του Χριστού (Peters, 1982). Η αντιπαράθεση μπορεί εν μέρει να εξηγήσει την απόκλιση στην υποδοχή του Αριστοτέλη, και των πολιτικών κατευθύνσεων που ακολουθούσε ο μεσαιωνικός ισλαμικός και δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός. Η απόκλιση ήταν σημαντική, αλλά όχι τόσο έντονη όσο έγινε στην σύγχρονη εποχή. Ένας ταξιδιώτης εξοπλισμένος με την έρευνά μας για την ινδο-περσική πολιτική τέχνη και τον ελληνο-μουσουλμανικό διαχωρισμό της πρακτικής φιλοσοφίας σε ηθική, οικονομία και την τέχνη της αστικής-πολιτικής διακυβέρνησης, θα αισθανόταν ακόμη και τότε αρκετά άνετα στην πολιτική παράδοση της αναγεννησιακής Ιταλίας (Springborg, 1992: Κεφ. 18) και της Γαλλίας του τέλους του 16ου αιώνα (Foucault, 1991: 90-8), εάν εξαιρούσε την παρουσίαση από τον Bodin του *δημόσιου* χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας με βάση τα «Πολιτικά» του Αριστοτέλη. Όμως φθάνοντας στο τέλος του 18ου αιώνα, οι τροχιές της πολιτικής εξέλιξης στον ισλαμικό και στον δυτικό πολιτισμό είχαν απομακρυνθεί πολύ περισσότερο η μία από την άλλη λόγω δύο εξελίξεων στην Δύση: Το απολυταρχικό κράτος και τον καπιταλισμό, που έφεραν μια νέα έννοια της ορθολογικής, βασισμένης στην διακυβέρνηση, «στατιστικής» και «πολιτικών»* (Foucault, 1991), και τις δημοκρατικές επαναστάσεις, που επέκτειναν σε τεράστιο βαθμό το φάσμα των Αριστοτελικών εννοιών του κοινού καλού και της ισότητας ενώπιον του νόμου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Al-Azmeh (1997) τονίζει τις ομοιότητες στην αντίληψη και τις διατυπώσεις της εξουσίας μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών. Εγώ αντί-

* Σ.τ.Μ.: Ο συγγραφέας σε αυτό το σημείο συγκρίνει τον αγγλικό όρο «policy» (κρατική πολιτική) με τον όρο «police, polizei» («αστυνομία»), θέλοντας να τονίσει την καταναγκαστική φύση του πρώτου.

θετα επικεντρώνω την έρευνά μου σε αξιολογικές διαφορές που ευθύνονται για μερικές διαρρυθμίσεις των ιδίων ή παρόμοιων γνωρισμάτων σε ουσιαστικά διαφορετικές γνωστικές διαμορφώσεις.

2. Καθώς οι δύο προσεγγίσεις της πολιτικής αναπτύχθηκαν ξεχωριστά και δεν επέδρασαν στο Ισλάμ παρά μία χιλιετία αργότερα, μια σχετική χρονολόγηση αυτών των ανεξάρτητων εξελίξεων δεν εξυπηρετεί τον δικό μας σκοπό, κι εξετάζουμε τις δύο προσεγγίσεις όσον αφορά την αντίστοιχότητά τους εισαγωγή στον ισλαμικό πολιτισμό.
3. Το ίδιο έκανε και η αστρολογία, υποστηριζόμενη από την πιο ανεπτυγμένη αριθμητική της εποχής, της οποίας η πολιτική αποτελεσματικότητα ακονίσθηκε στα πλαίσια του ισλαμικού πολιτισμού (Arjomand, 2001a).
4. Το βιβλίο μεταφράστηκε από τα συριακά στα ελληνικά, και από τα αραβικά κι εβραϊκά στα λατινικά. Όλες οι ιστορίες του ενσωματώθηκαν αργότερα στο «Χίλιες και Μια Νύχτες».
5. Στο *Kitāb al-Milla wa Nusūs Ukhra*, ο al-Fārābī (1968: 63, #20) υποστηρίζει ότι τα άτομα που είναι ενσωματωμένα στην κοινωνική ιεραρχία και υπακούουν στην εξουσία εκείνων που βρίσκονται υψηλότερα από αυτούς, και ασκούν την δική τους εξουσία πάνω σε εκείνους που βρίσκονται χαμηλότερά τους, αλλά δεν υπάρχει καμία έννοια ισότητας ενώπιον του νόμου. Στην πραγματικότητα, η κοινωνική ιεραρχία θεωρείται άμεσα ότι είναι μια προέκταση του σύμπαντος, με τον Θεό διαχειριστή της (*mudabbir*), αμέσως ανώτερο και πρότυπο του μονάρχη.
6. Αυτή η πρόκληση είναι ιδιαίτερα εμφανής στην ερμηνεία των θεησκευτικών επιστημών και της νομολογίας ως πολιτικές τέχνες από τον Fārābī (Lerner και Mahdi, 1963: 27) και τον al-'Āmerī (1967: 119).

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Al-Azmeh, Aziz (1997) *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*. London: I. B. Tauris.
- Al-'Āmerī al-Nishābūri, Abū'l-Hasan (1967) *al-I'lām bi-Manāqib al-Islām*, A. ed. 'A. Ghurāb. Cairo.
- Al-Fārābī, Abū Nasr (1968) *Kitāb al-Milla wa Nusūs Ukhra*, ed. M. Mahdi. Beirut: Dar El-Mashreq Publishers.
- Al-Fārābī, Abū Nasr (1993) *Fusūl Muntazaza'ah* [Selected Aphorisms], ed. F. M. Najjar. Beirut: Dar El-Mashreq Publishers.
- Aristotle (1962) *The Politics of Aristotle*, ed. and trans. E. Barker. New York: Oxford University Press.
- Arjomand, S. A. (2001a) «India's Contribution to Persianate Political Culture», paper presented at the Proceedings of the 2001 Indian History Congress.

- Arjomand, S. A. (2001b) «Medieval Persianate Political Ethic», *Studies on Persianate Societies* 1.
- Averroes (Ibn Rushd) (1974) *Averroes on Plato's Republic*, ed. and trans. R. Lerner. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Badawi, A.-R. (1974/1353) *Aflātūn fi'l-Islām*. Tehran.
- Bartold, V. V. (1963) «Caliph and Sultan», *Islamic Quarterly* VII: 117-35.
- Brague, R. (1993) «Note sur la traduction arabe de la Politique, derechef, qu'elle n'existe pas», in P. Aubenque (ed.) *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France.
- de Fouchécour, C.-H. (1986) *Moralia. Les Notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Denny, F. (1977) «Ummah in the Constitution of Media», *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1) : 37-47.
- Derrett, J. D. M. (1999) *Religion, Law and the State in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1991) «Governmentality», in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Galston, M. (1990) *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ghazālī, Mohammad (1988/1367) *Nasihāt al-Molūk*, ed. J. Homā'i, 4th edn. Tehran: Homa.
- Ghoshal, U. N. (1959) *A History of Indian Political Ideas*. London: Oxford University Press.
- Gibb, H. A. R. (1955) «Constitutional Organization», in M. Khadduri and H. J. Liebesney (eds) *Law in the Middle East*. Washington, DC: The Middle East Institute.
- Hodgson, M. G. S. (1974) *The Venture of Islam*, 3 vols. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Huff, T. E. (1993) *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Kautilya (1987) *The Arthashastra*, ed. L. N. Rangarajan. New Delhi: Penguin.
- Lambton, A. K. S. (1981) *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Lane, E. W. (1863) *Arabic-English Lexicon*, @2 vols. London and Edinburgh.
- Lerner, R. and Mahdi, M., eds (1963) *Medieval Political Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lingat, R. (1973) *The Classical Law of India*, trans. J. D. M. Derrett. Delhi: Oxford University Press.

- Ibn Moskūyah (Miskayah), 'Ali (1966) *Tahdhib al-Akhlāq*, ed. Q. Zuraiq. Beirut: The American University.
- Nasrallāh Monshi (1998/1377) *Kalilah va Dimnah*, ed. M. Dāneshpazkūh. Tehran: Hirmand.
- Nelson, B. (1981) *On the Roads to Modernity. Conscience, Science and Civilizations*, ed. T. E. Huff. Totowa, NJ : Rowman and Littlefield.
- Peters, F. E. (1982) *The Children of Abraham. Judaism, Christianity, Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pollock, S. (1998) «India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity, 1000-1500», *Daedalus* 127(3): 41-74.
- (Qazvini), Mirza Muhammad (1909) «Editor's Introduction», *Marzuban-nama*. London: Luzac.
- Rahman, F. (1958) *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*. London: Allen and Unwin.
- Rāzi, Fakhr al-Din (1905/1323) *Jām'al-'Olūm*, ed. M. Malek al-Kuttāb. Bombay.
- Springborg, P. (1992) *Western Republicanism and the Oriental Prince*. Austin: University of Texas Press.
- Tabataba'i, J. (1993/1372) *Darāmadi Falsafi bar Tārikh-e Andishah-ye Siyāsi dar Irān*. Tehran: Kavir.
- Tabataba'i, J. (1994) *Zavāl-e Andishah-ye Siyāsi dar Irān*. Tehran: Kavir. (Originally written 1373).
- Tiryakian, E. A. (1985) «On the Significance of De-Differentiation», in S. N. Eisenstadt and H. J. Helle (eds) *Macrosociological Theory*, Sage Studies in International Sociology, Vol. 33. London: Sage.
- Tuhfat al-Molūk*, ed. H. Taqizādah (1938/1317) Tehran: Chāpkhānah-ye Majles.
- Tūsi, Nasir al-Din (1990) *Akhlāq-e Nāseri*, eds M. Minovi and A. Haydari. Tehran: Khwarazmi. (English trans. Wickens, G. M., *The Nasirean Ethics*, London: Allen and Unwin, 1964).
- Zargarinezhād, Gh., ed. (1998/1377) *Rasā'il-e Mashrūtiyyat*. Tehran: Kavir.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Saïd Amir Arjomand είναι ο εκδότης του International Sociology, και Καθηγητής της Κοινωνιολογίας στο State University της Νέας Υόρκης στο Stony Brook.

Η ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Ο LUIS DUMONT ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΝΔΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΔΥΣΗ

T. N. Madan

Institute of Economic Growth, Delhi

Περίληψη: Το κοινωνικό ανθρωπολογικό/ κοινωνιολογικό κείμενο του Louis Dumont (1911-98) «αγκάλιασε» τις ηπείρους: Η αντίθεση μεταξύ των καθοριστικών ιδεολογιών των παραδοσιακών και σύγχρονων κοινωνιών ήταν η κεντρική ανησυχία του. Η παραδοσιακή κοινωνία που αντιπροσωπεύτηκε από την Ινδία και η σύγχρονη κοινωνία που αντιπροσωπεύτηκε από την Δύση θεωρήθηκαν από τον ίδιο ότι δηλώνουν αντίστοιχα τις αρχές του ολισμού/ιεραρχίας και του ατομικισμού/ισότητας. Επιπλέον, ότι αυτό που είναι «έκδηλο» σε έναν τύπο κοινωνίας είναι «λανθάνον» σε κάποιον άλλο τύπο κοινωνίας. Για να μελετηθούν οι δύο τύποι κοινωνίας και ιδεολογίας σε περιβάλλον αλληλοσυσχέτισης παρά απομόνωσης, πρέπει να συγκριθούν. Η σύγκριση μπορεί να αρχίσει σε τοπικό ή περιφερειακό επίπεδο μέσα σε έναν πολιτισμό, αλλά πρέπει να αναπτυχθεί βήμα προς βήμα για να καλυφθούν βαθμιαία οι εθνικές παραλλαγές ενός πολιτισμού. Ο απώτατος στόχος είναι η σύγκριση των ιδεών των πολιτισμών στα πλαίσια μιας κοινής ανθρωπότητας. Οι μελέτες του Dumont για την Ινδία και την Δύση έχουν μέγιστο ενδιαφέρον τόσο (εάν όχι και περισσότερο) για την μεθοδολογική εκλέπτυνσή τους, όσο και για τα ουσιαστικά συμπεράσματά τους, τα οποία έχουν αποτελέσει το αντικείμενο λόγιας συζήτησης για σχεδόν μισό αιώνα.

Κάθε πολιτισμός εκδηλώνεται μέσω των δικτύων μιας κοινωνίας και είναι αδύνατο να μελετηθεί στην πράξη χωρία από την κοινωνία του
(Toynbee, 1961: 282).

Ο σύγχρονος πολιτισμός έχει το μοναδικό πλεονέκτημα του γνωστικού ελέγχου άλλων πολιτισμών και κουλτούρων: η σύγκριση είναι το κλειδί
(Dumont, 1997: 11).

Ο στόχος του Louis Dumont στο μνημειακό έργο του ήταν να μεταχειρισθεί την κοινωνικοανθρωπολογική (μονογραφική) μελέτη των ιδιαίτερων κοινωνιών και κουλτούρων όχι τόσο ως αυτοσκοπό, αλλά τελικά, και πιο σημαντικά, ως μέσο της κοινωνιολογικής (γενικής) κατανόησης της ανθρώπινης κατάστασης. Το στοιχείο-κλειδί της μεθόδου του είναι η σύγκριση. Η συγκριτική μέθοδος στα χέρια του Dumont έγινε μια σειρά παραγωγικών «συγκρούσεων» –μια διαλεκτική– τόσο διαχρονική όσο και διατυπική. Προσπαθώ σε αυτό το άρθρο να εξηγήσω εν συντομία την μέθοδό του περιγράφοντας την πορεία των διαπολιτισμικών μελετών του.

Ανατρέχοντας στις αρχές της σταδιοδρομίας του προς το τέλος της δεκαετίας του '30, όταν ήταν διοικητικό στέλεχος στο Musée des Arts et Traditions Populaires (Μουσείο Τέχνης και Λαϊκής Παράδοσης) στο Παρίσι, ο ίδιος αναφέρει επιδοκιμαστικά την προσπάθεια διατήρησης μιας «ανθρωπότητας χωρίς γραφή... ζωντανή στην ποικιλομορφία της» (βλ. Galey, 1982: 13). Το ενδιαφέρον του για τις πολιτιστικές διαφορές καθιερώθηκε από νωρίς ως το «θεμέλιο» πάνω στο οποίο έχτισε το πολυεπίπεδο πνευματικό οικοδόμημα του τα επόμενα πενήντα χρόνια. Δε θα μπορούσε να υπάρξει καλύτερος, πιο παραγωγικός τρόπος ανάπτυξης του ενδιαφέροντός του για την πολιτιστική ποικιλομορφία –και πράγματι το αναγνώρισε ευθύς εξαρχής– από την διακήρυξη της συγκρισιμότητας των τοπικών, περιφερειακών και εθνικών κουλτούρων, και τελικά των δι-εθνικών πολιτισμών. Η έννοια των επιπέδων ήταν κεντρική σε αυτό το εγχείρημα, καθώς κάθε επίπεδο μελέτης και παρατήρησης και σύγκρισης ομοιάζει με ένα σκαλοπάτι που οδηγεί στο επόμενο (Dumont, 1971: 60). Επιπλέον, μαζί με άλλους δομικιστές –ο Dumont γνώρισε το έργο του Lévi-Strauss στο Μουσείο– θεωρούσε ότι όσο βαθύτερες είναι οι διαφορές μεταξύ δύο διαφορετικών μορφών κουλτούρας, τόσο μεγαλύτερη είναι η πιθανότητα, συγκρίνοντάς τις, να κατανοήσουμε σε σημαντικό βαθμό και τις δύο, αλλά και την κοινωνική ζωή εν γένει. Χωρίς γενίκευση, ο στόχος της σύγκρισης είναι ελλιπής.

Στην αρχική έκδοση του «Homo Hierarchicus» (Dumont, 1967a), στην οποία παρουσιάζει ένα κοινωνιολογικό μοντέλο της ινδικής (ινδουιστικής) κοινωνίας –και πράγματι του ινδικού πολιτισμού γενικότερα– στο γαλλικό αναγνωστικό κοινό, ο Dumont επιβεβαίωσε ότι, όσον αφορά τον θεωρητικό προσανατολισμό του, ο ίδιος ήταν βαθιά προσκολλημένος στην γαλλική κοινωνιολογική

παράδοση (Dumont, 1980: xiv). Μέσα σε αυτήν την παράδοση η συγκριτική προσέγγιση είχε χρησιμοποιηθεί με εντυπωσιακά αποτελέσματα από τον ίδιο τον Emile Durkheim στο μεγάλο έργο του «Οι Στοιχειώδεις Μορφές της Θρησκευτικής Ζωής» (1915), και άλλα μέλη της ομάδας της *Année Sociologique*. Όσον αφορά τον Dumont, αναγνώρισε την επιρροή του Celestin Bouglé (1971), από τον οποίο άντλησε την καθοριστική αρχή που διαπερνά το σύστημα κάστας. Όμως πάνω από όλους ο Dumont αναγνώρισε ως μέντορά του τον Marcel Mauss.

Ο Dumont έγινε μαθητής του Mauss στα μέσα της δεκαετίας του '30. Ο Mauss φυσικά ήταν ένας κατ' εξοχήν συγκριτικός μελετητής καθώς επίσης και Σανσκριτιστής (βλ. π.χ., Mauss, 1970). Συγκεκριμένα και αποφασιστικά, ο Dumont ανταποκρίθηκε θετικά στην διδασκαλία του Mauss, ότι «μέσω της δικής μας κουλτούρας μπορούμε να καταλάβουμε κάποιαν άλλη και αντίστροφα». Μια τέτοια θέση κατ' αρχήν υπονοούσε «ένα τεκμήριο για την ενότητα της ανθρωπότητας», αλλά αυτή από μόνη της είναι μάλλον ασαφής και επομένως συνεπάγεται «την περαιτέρω μελέτη των διαφορών» (Dumont, 1986: 189-90). Το σκοτεινό σημείο στο όλο σχήμα είναι, πως η εστίαση στην διαφορά δεν θα δημιουργούσε έναν κατ' ουσία απόλυτο διαχωρισμό, παρόλο που η έννοια της ενότητας της ανθρωπότητας μας εξασφαλίζει καταρχήν από ένα τέτοιο παραστράτημα. Με λίγα λόγια πώς συνδέουμε, με ποια διαδικασία; Θα μιλήσουμε περισσότερο γι' αυτό αργότερα.

Το πολιτιστικό και εκπαιδευτικό υπόβαθρο του Dumont στην Γαλλία τον είχε ευαισθητοποιήσει στην εμπειρική παρουσία του ατόμου στην κοινωνία και την κανονιστική αξία του ατομικισμού. Οι προπαρασκευαστικές μελέτες του τον είχαν προετοιμάσει να αντιληφθεί την προτεραιότητα της ομάδας (κάστα) πάνω στο άτομο στην Ινδία. Αυτή η διαφορά ήταν ο λόγος να δημιουργηθούν προβλήματα στην σύγκριση των δύο ιδιαίτερων μορφών κουλτούρας. Καταρχήν όμως δεν υπήρχε καμία διαφυγή από την κάστα, και ήταν μια νότια ινδική υποκάστα, που ονομαζόταν *Pramalai Kallar* των *Tamil Nadu*, που επέλεξε να μελετήσει. Το άτομο εδώ ήταν βυθισμένο μέσα στην ομάδα, αλλά η τοπική ομάδα από μόνη της δεν ήταν μια αυτόνομη οντότητα, αλλά, αντίθετα, ήταν ενσωματωμένη σε μια μεγαλύτερη περιφέρεια. Ο Dumont αναφέρει: «Όλες οι κάστες μιας συγκεκριμένης πολιτιστικής περιοχής –όπως η περιοχή της γλώσσας των *Tamil*– στηρίζονται σε θεμελιώδεις κοινούς θεσμούς. Αυτοί οι κοινοί θεσμοί πρέπει να ανα-

συρθούν μέσα από την ατομική ποικιλομορφία τους, και αποτελούν, μαζί με το ίδιο το σύστημα της κάστας, την κοινωνική μορφολογία του εν λόγω πολιτισμού» (Dumont 1986b: 3). Ο προαναφερθείς στόχος της ανακάλυψης συνεπαγόταν την ενδοπολιτισμική σύγκριση.

Οι Pramalai Kallar είναι μια υποκάστα. Ότι αληθεύει γι' αυτούς αληθεύει για όλες τις υποκάστες των Kallar, και κάποια από τα χαρακτηριστικά τους ισχύουν επίσης και για άλλες κάστες/υποκάστες των Tamil Nadu, που κατέχουν την ίδια ή συγκρίσιμη τελετουργική και κοινωνική θέση και κύρος. Η κατανόηση επιτυγχάνεται εδώ μέσω μιας κίνησης από μέσα προς τα έξω. Οι κάστες που υπάγονται στην υψηλότερη ή χαμηλότερη βαθμίδα της κοινωνικής ιεραρχίας μοιράζονται επίσης πολλές αξίες, πεποιθήσεις και πρακτικές με τους Pramalai Kallar, λόγω της συμμετοχής τους σε μια κοινή, περιφερειακή κουλτούρα, αυτή των Tamil. Οι Tamil είναι μια από τις τέσσερις σπουδαιότερες γλωσσικές ομάδες, που η κάθε μια τους αριθμεί εκατομμύρια και όλες μαζί αποτελούν την δραβιδική κουλτούρα της Νότιας Ινδίας.

Ένα ευρέως κοινό κοινωνικό οργανωτικό χαρακτηριστικό γνώρισμα του δραβιδικού Νότου είναι αυτό που ονομάστηκε «ομοαίματος γάμος», ή «γάμος σταυρωτών εξαδέλφων» (γάμος ενός αγοριού ή άνδρα με την κόρη του αδελφού της μητέρας του). Η εντατική επιτόπια έρευνα, που συνδυάστηκε με την προσεκτική ανάγνωση της διαθέσιμης εθνογραφίας και της σημαντικής εργασίας του Lévi- Strauss πάνω «στις στοιχειώδεις δομές της συγγένειας» που δημοσιεύθηκε αρχικά το 1949 (βλ. Lévi- Strauss, 1967), επέτρεψε στον Dumont να δώσει μια νέα ερμηνεία της προτιμώμενης μορφής γάμου των δραβιδικών λαών. Η μέθοδος που ακολούθησε ήταν η ενδοτοπική σύγκριση (τόσο στο επίπεδο κάστας/υποκάστας όσο και στο τοπικό επίπεδο), και το ουσιαστικό συμπέρασμα ήταν ότι τα αποκαλούμενα «ομοαίματα», ή «σταυρωτά ξαδέλφια», μπορούν να κατανοηθούν καλύτερα ως προκαθορισμένες γαμήλιες συγγένειες. Κάτω από το επικρατούν καθεστώς, οι γάμοι δεν είναι μόνο επεισοδιακά, τυχαία γεγονότα, αλλά σταθεροί διακανονισμοί μεταξύ των σογιών που δίνουν και λαμβάνουν γυναίκες-συζύγους. Έτσι η γαμήλια συγγένεια (η σχέση που καθιερώνεται μέσω του γάμου) θα μπορούσε να κληρονομηθεί ή να μεταδοθεί από γενιά σε γενιά και, κατ' αρχήν, να μονιμοποιηθεί. Ο Dumont (1957a) πρότεινε επομένως ότι ο γάμος στην Νότια Ινδία, που έχει διαφορετικό χαρακτήρα από τον γάμο στην Δύ-

ση, πρέπει να ονομαστεί «γαμήλια συμμαχία». Η αντίθεση τονίστηκε ακόμη περισσότερο αργότερα, όταν ο Dumont έγραψε ότι «στην Δύση, ο γαμήλιος δεσμός... συγχωνεύεται με την συγγένεια αίματος για την επόμενη γενιά... (και) **είναι** υποτιμημένος σε σχέση με αυτήν» (Dumont, 1983: vii· έμφαση στο πρωτότυπο).

Όταν έφθασε να δημοσιεύσει την σχετική μονογραφία (1957), ο Dumont είχε φθάσει στο συμπέρασμα ότι η γαμήλια συμμαχία αποτελεί την «θεμελιώδη αρχή της νότιας ινδικής συγγένειας» (Dumont, 1983: 104). Η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στον χαρακτήρα του γάμου στην Βόρεια Ινδία οφειλόταν προφανώς στο γεγονός ότι καμία σημαντική επιτόπια μελέτη του θέματος δεν ήταν διαθέσιμη, αν και υπήρξαν μερικές ινδολογικές μελέτες πάνω σε αυτό το αντικείμενο. Η δική του επιτόπια έρευνα σε ένα βόρειο ινδικό χωριό άρχισε μόνο εκείνη την χρονιά και ως εκ τούτου δεν ήταν δυνατό να καταλήξει σε κάποια βέβαια συμπεράσματα. Ο Dumont αντιμετώπισε το ζήτημα της σύγκρισης Βορρά-Νότου μόνο δέκα χρόνια αργότερα (Dumont, 1966). Έπειτα σημείωσε ότι, αν και ο δια-συγγενικός γάμος δεν επιτρέπεται και ο θεσμός της γαμήλιας συμμαχίας απουσιάζει, υπάρχουν άλλα διαθέσιμα στοιχεία για τα σόγια που προσφέρουν και τα σόγια που αποδέχονται γυναίκες ως συζύγους (ως μια ασύμμετρη ροή δώρων από τους πρώτους στους δεύτερους), για να σημειώσει την βαρύτητα που προσδίδεται στην συγγένεια, η οποία προφανώς αποτελεί ένα παν-ινδικό φαινόμενο. Ο Dumont έγραψε ότι αυτό συνίσταται «στην αξιολόγηση, και στην επακόλουθη επεξεργασία και την διαρρύθμιση ή την διαμόρφωση των συγγενικών σχέσεων. Αυτή η αξιολόγηση είναι, φυσικά, σύμφωνη με το σύστημα της κάστας στο μέτρο που... η ιδιότητα ενός μέλους (σε μια κάστα) εξαρτάται από το κύρος (των καστών) και των δύο γονέων, και συνεπώς από το γάμο» (Dumont, 1966: 113). Στον σχολιασμό του για την Ινδία, ο Dumont είχε επισημάνει νωρίτερα ότι η αρχή της συμμαχίας ήταν επίσης «θεμελιώδης» όσον αφορά την κάστα, δεδομένου ότι η ενδογαμία ήταν η βάση του. Επομένως, προκύπτει το συμπέρασμα ότι: «ο γάμος είναι κρίσιμος και στα δύο επίπεδα κάστας και σογιού... και αυτό αποτελεί από μια άποψη την σύνδεσή τους» (Dumont, 1983: 104).

Η σύλληψη μιας συγκριτικής κοινωνιολογίας και η μέθοδός της είναι εδώ πλήρεις. Η Βόρεια Ινδία διακρίνεται από την Νότια Ινδία δια της δια-περιφερειακής ή ενδο-πολιτισμικής σύγκρισης αλλά, σε ένα επόμενο επίπεδο, και ο Βορράς και ο Νότος προσαρμόζονται

μέσα σε μια παν-ινδική έμφαση στον γάμο, ακόμη και αν αυτό σημαίνει την υποβάθμιση των διαφορών μεταξύ τους. Αυτή η έμφαση χρησιμεύει στο να αναδείξει την αντίθεση μεταξύ της Ινδίας και της Δύσης (δια-πολιτισμική σύγκριση). Έτσι ο Dumont παρατηρεί ότι είναι ειρωνικό το ότι οι ισονομιστές εφαρμόζουν «πρακτικές εξάρτησης –η σχέση μεταξύ συγγένειας αίματος και γάμου είναι ακριβώς... μια ιεραρχική σχέση–, ενώ οι Νότιοι ινδικοί λαοί, που ζουν σε μια ιεραρχική κοινωνία... κάνουν μια απλή συμμετρική διάκριση μεταξύ τους» (Dumont, 1983: vii· έμφαση στο πρωτότυπο).

Η ιδέα της ιεραρχίας –η περίκλειση του αντιθέτου– βρίσκεται στον ίδιο τον πυρήνα της πιο φιλόδοξης εργασίας του Dumont, το «Homo Hierarchicus» (Dumont, 1967a, 1970a, 1980). Όπως είναι ευρέως γνωστό –λαμβάνοντας υπόψη μας το γεγονός ότι αποτελεί ένα σύγχρονο κλασσικό έργο–, το βιβλίο αποτελεί μια ανάλυση του συστήματος της κάστας. Η παρουσία καστών παντού, είχε πει νωρίτερα (Dumont, 1970b: 2-18), ήταν ένα σημείο της πολιτισμικής ενότητας και της διακριτότητας της Ινδίας. Το «Homo Hierarchicus» ξεκινά τοποθετώντας τις πολιτισμικές αντιθέσεις στο επίκεντρο της έρευνας. «Το σύστημα της κάστας είναι τόσο διαφορετικό από το δικό μας κοινωνικό σύστημα στην κεντρική ιδεολογία του», έγραψε ο Dumont, «ώστε ο σύγχρονος αναγνώστης σπάνια θα το μελετήσει στην ολότητά του». Επιπλέον, «οι ίδιοι οι συγγραφείς που έχουν αφιερώσει το έργο τους σε αυτό προσπαθούν συχνότερα να εξηγήσουν το σύστημα ως μια ανωμαλία παρά να το κατανοήσουν ως έναν θεσμό. Χρειάζεται κάτι περισσότερο: η πεποίθηση ότι η κάστα έχει κάτι να μας διδάξει» (Dumont, 1980: 1). Με άλλα λόγια, αυτό σημαίνει ότι η κάστα πρέπει να αντιμετωπιστεί σοβαρά ως ένα πολιτισμικό σχήμα ή τρόπος, και δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως προϊόν κοινωνικού «εκφυλισμού» (βλ. Madan, 1999: 478). Το ερώτημα που προκύπτει εδώ είναι, γιατί οι Δυτικοί παρατηρητές και οι διανοούμενοι είναι τόσο αρνητικοί όσον αφορά την κάστα. Η απάντηση του Dumont είναι ότι η αδιαμφισβήτητη αποδοχή της ισότητας ως ιδανικού είναι υπεύθυνη γι' αυτό. Ο φορέας των αξιών του δυτικού πολιτισμού γνωρίζει την ισότητα ή την δυαδική αντίθεση του, την ανισότητα. Ο δυτικός άνθρωπος δεν σκέφτεται με όρους ιεραρχίας και αποτυγχάνει να ρωτήσει «σε ποιο σημείο η ισότητα έρχεται σε αντίθεση με τις γενικές τάσεις των κοινωνιών, και ως εκ τούτου, δεν αναρωτιέται σε ποιο βαθμό η κοινωνία μας είναι ιδιάζουσα, και πόσο δύσκολο είναι να κάνουμε πραγματικότητα αυτό το ιδανικό» (Dumont, 1980: 20).

Ο εθνοκεντρισμός αποτελεί μια παγκόσμια αποτυχία και οι λόγιοι μελετητές δεν υποφέρουν λιγότερο από αυτόν σε σχέση με τους κοινούς ανθρώπους. Η τάση είναι να κατανοήσουν το άγνωστο συγκρίνοντάς το με το γνωστό. Δεν χρειάζεται να επισημανθεί ότι αυτή η διαδικασία εισάγει στην ερμηνεία υποθετικές κατηγορίες και μπορεί να την διαστρεβλώσει. Κατά συνέπεια, ακόμη και ο Max Weber, όπως επισημαίνει ο Dumont, αντιλήφθηκε την κάστα ως «*ένα ιδιαίτερο είδος ομάδας κύρους (Stand) ανάλογη με τις νομοκατεστημένες τάξεις του Αρχαίου Καθεστώτος της Γαλλίας*». Η ιδέα ότι η κάστα «*είναι μια περιοριστική περίπτωση κοινωνικής τάξης*» είναι διαδεδομένη (Dumont, 1980: 26). Έτσι όμως συγκαλύπτουμε το γεγονός ότι, από την οπτική γωνία της ινδικής κοινωνίας, οι θρησκευτικές αξίες είναι σημαντικές για την κατανόηση της κάστας με έναν τρόπο που καθιστά τις απλοϊκές συγκρίσεις με την σύγχρονη (δυτική) κοινωνία απλοϊκή –και όσον αφορά τις λεγόμενες πρωτόγονες κοινωνίες– παραπλανητική. Κατά την άποψη του Dumont, η κοινωνικο-κεντρικότητα του δυτικού παρατηρητή τον αναγκάζει να εισάγει θέματα εξουσίας εκεί όπου οι θρησκευτικές αξίες είναι θεμελιώδους σημασίας. Παρομοίως τα συμφέροντα και οι προοπτικές του ατόμου εισάγονται εκεί όπου η ομάδα και ο ολισμός επικρατούν.

Μια αυθεντική προσπάθεια κατανόησης του ινδικού πολιτισμού μέσω μιας επικέντρωσης του ενδιαφέροντος στον θεμελιώδη και ευρέως διαδεδομένο θεσμό της κάστας (σύμφωνα με τον Dumont) πρέπει να ξεκινάει με τις βασικές αρχές που επιλέχθηκαν από τους ίδιους τους Ινδούς, αλλά δεν πρέπει να σταματάει εδώ. Η διαλεκτική μέθοδος απαιτεί οι πρώτες αρχές, ή η ιδεολογία, να πρέπει να έρθουν αντιμέτωπες με την πρακτική, και η άποψη εκ των έδρων πρέπει να έρθει αντιμέτωπη με την άποψη εκ των έξω. Η εξωτερική (δυτική ή οποιαδήποτε άλλη) προοπτική δεν αποβάλλεται, αλλά επανεντοπίζεται στην δομή της συζήτησης ως μια ιδιαίτερη πιθανότητα που μπορεί να «φωτίσει» άλλες τέτοιες περιστάσεις παρά ως μια καθολική τάση. Αντί της «ταξινόμησης», η οποία ισοπεδώνει τις κοινωνικές και πολιτιστικές ποικιλομορφίες στο επίπεδο του χαμηλότερου κοινού παρονομαστή, μια πιο παραγωγική διαδικασία είναι η «τυποποίηση», η οποία διευρύνει μάλλον παρά περιορίζει το πλαίσιο της σύγκρισης και παράγει κατανόηση μέσω των αντιθέσεων (ή ελεγχόμενης σύγκρισης) (βλ. Dumont 1967b).

Ακολουθώντας μια πρώτη μεθοδολογική αρχή που ο ίδιος είχε

διατυπώσει νωρίτερα –«*μια κοινωνιολογία της Ινδίας βρίσκεται στο σημείο σύγκλησης κοινωνιολογίας και ινδολογίας*» (Dumont, 1970b: 2)–, ο Dumont επικεντρώθηκε στην έννοια της τελετουργικής αγνότητας, την οποία άντλησε και από την ινδολογική παράδοση αλλά και από την υπάρχουσα εθνογραφία, ως σημείο εκκίνησης για την δική του ανάλυση, δηλαδή το σύστημα κάστας. Άλλοι επίσης μελετητές –ειδικότερα ο Bouglé (1971), που άντλησε τον ιεραρχικό διαχωρισμό των καστών και την αλληλεξάρτησή τους από αυτόν– είχαν θεωρήσει αυτήν την ιδέα σημαντική, αλλά ο χειρισμός της από τον Dumont (αν και βασίστηκε στην διατύπωση του Bouglé) ήταν καινοτόμος. Ο ίδιος απαρνήθηκε οποιοδήποτε ενδιαφέρον για την αναζήτηση αιτιών: «*Δεν υποστηρίζω ότι η αντίθεση μεταξύ του αγνού και του μισρού είναι το “θεμέλιο” της κοινωνίας εκτός από την διανοητική αίσθηση του όρου: η υπονοούμενη αναφορά σε αυτήν την αντίθεση είναι ο λόγος που η κοινωνία των καστών εμφανίζεται σταθερή, αμετάβλητη και λογική σε εκείνους που ζουν σε αυτήν*» (Dumont 1980: 44). Η αντίθεση, πρέπει να προσθέσουμε, δεν είναι ούτε απλή διαφοροποίηση ούτε απλή κοινωνική διαβάθμιση: είναι ιεραρχική: δηλαδή το μισρό συγχρόνως αντιτίθεται και συμπεριλαμβάνεται στο αγνό. Ως μια γενική αρχή, η ιεραρχία είναι «*η αρχή με την οποία τα στοιχεία ενός συνόλου ταξινομούνται σε σχέση με το σύνολο, το οποίο σημαίνει ότι στην πλειοψηφία των κοινωνιών είναι η θρησκεία αυτή που παρέχει την άποψη του συνόλου, και ότι η ταξινόμηση θα είναι συνεπώς θρησκευτικής φύσης*» (Dumont, 1980: 66· έμφαση στο πρωτότυπο).

Έχοντας λοιπόν θέσει αυτού του είδους τα θεμέλια, ο Dumont προχώρησε να αποδείξει ότι οι διάφορες πτυχές του συστήματος κάστας –κανόνες γάμου, διαιτητικά καθεστώτα, κληρονομικοί επαγγελματικοί ρόλοι, κ.λπ.– μπορούν να προέλθουν από την αναγκαία και ιεραρχική συνύπαρξη της τελετουργικής αγνότητας και του αντίθετού της, της μίανσης. Κατά την ερμηνεία του, η κάστα είναι διαφορετική από άλλες μορφές κοινωνικής διαστρωμάτωσης μέσω της «αποσύνδεσης» του τελετουργικού κύρους και της κοσμικής (πολιτικο-οικονομικής) εξουσίας που ενυπάρχει μέσα στο κοινωνικό σύστημα. Η κοσμική εξουσία, αν και αντιτάσσεται κατ' αρχήν στο τελετουργικό κύρος, περιλαμβάνεται σε αυτό.

Το «Homo Hierarchicus» δεν είναι ούτε ένας ιστορικός απολογισμός του συστήματος κάστας ούτε μια ερμηνεία του απλώς σε όρους (αλληλοεπιδρούσας) συμπεριφοράς. Είναι μάλλον ένα λο-

γικο-αναγωγικό «πείραμα» για να αντλήσουμε την μορφή (ή «δομή») του «συστήματος» από μια «απλή αρχή» (Dumont 1980: xiii, 43). Μιας και οι κάστες υπάρχουν *«από την μια άκρη της χώρας ως την άλλη, και πουθενά αλλού»*, γεγονός που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ύπαρξης μιας εμπειρικής *«ενότητας της Ινδίας»* (Dumont 1970b: 4), η ελλοχεύουσα ιδεολογία –*«ένα σύστημα ιδεών και αξιών»* (Dumont, 1980: 36)– δηλώνει μια πολιτισμική προοπτική. Η ιδεολογία δεν ερμηνεύει τα πάντα, αν και καλύπτει την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά ούτε και η παρατήρηση της πραγματικής συμπεριφοράς ερμηνεύει τα πάντα (Dumont 1980 : 77). Παραμένει ένα «υπόλοιπο» το οποίο μπορεί να ερμηνευτεί μόνο μέσω μιας «αντιπαράθεσης ιδεολογίας και παρατήρησης» (Dumont 1980: 77). Κατά συνέπεια, ο αποκλεισμός της εξουσίας από την έννοια του κύρους αφήνει ανερμήνευτες τις εμπειρικές αποδείξεις άσκησης εξουσίας. Για να το κατανοήσουμε, η αρχή της ιεραρχίας θεωρείται εφαρμόσιμη αλλά και ελλιπής: *«ολοκληρώνεται από την κυριαρχία»*. Αλλά η πρώτη αρχή δεν χρειάζεται να εγκαταλειφθεί μέσω της ανύψωσης της οικονομίας και της πολιτικής στο ίδιο ή ανώτερο επίπεδο από αυτό των θρησκευτικών αξιών. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε *«την παρερμηνεία του ινδικού πολιτισμού»* (Dumont 1980: 183, 388). Πράγματι, όταν εμφανίζεται μια τέτοια εξίσωση, τότε όντως μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αποτελεί μια αλαζονική θεώρηση της εξουσίας.

Ως εκ τούτου, η εσωτερική σύγκριση είναι ενσωματωμένη στο μοντέλο του Dumont για το σύστημα της κάστας. Η ανάλυση του Dumont υποδεικνύει επίσης μια εξωτερική σύγκριση, καθώς βεβαιώνει ότι οι κάστες δεν υπάρχουν πουθενά αλλού παρά μόνο στην Ινδία, και ότι αυτή η εξωτερική σύγκριση απαιτείται για την πλήρη κατανόηση του φαινομένου. Το επιχείρημα ολοκληρώνεται για να δώσει μια απάντηση στην κρίσιμη ερώτηση: *«Υπάρχουν κάστες πέρα από τον Ινδουισμό και την Ινδία;»* (Dumont, 1980: 201-16). Όσον αφορά τις κοινότητες που πιστεύουν σε άλλες (μη-ινδουιστικές) θρησκείες (ειδικότερα οι Ινδοί μουσουλμάνοι και χριστιανοί που αποτελούν αντίστοιχα περίπου το 13% και 2% του συνολικού πληθυσμού), ο Dumont ισχυρίζεται ότι το σύστημα της κάστας ενυπάρχει σε αυτές σε *«λίγο ή πολύ άτονες μορφές... Μια μη-ινδουϊστική ομάδα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ανεξάρτητη από το περιβάλλον της, αποτελώντας πραγματικά μια αυτεξούσια κοινωνία, όσο έντονα και αν οι αξίες της την ωθούν προς αυτήν την κατεύθυνση»* (Dumont, 1980: 210). Μεταφέροντας την σύγκριση

πέρα από την ινδική υπο-ήπειρο για να εξετάσει την παραδοσιακή κοινωνική οργάνωση της Sri Lanka, ο Dumont αναγνωρίζει την παρουσία «όλων των χαρακτηριστικών της κάστας», αλλά σημειώνει ότι «ο βασιλιάς έχει παραμείνει τόσο το επίκεντρο της θρησκευτικής ομάδας... όσο και το επίκεντρο της πολιτικής και οικονομικής ζωής... η υπεροχή του ιερέα (που αντιπροσωπεύει τις θρησκευτικές αξίες, και ειδικότερα την τελετουργική αγνότητα) είναι ένα ινδικό γεγονός που έχει παραμείνει ανεξαγώγιμο» (Dumont, 1980: 216).

Αυτό που είναι βαθύτερης σημασίας, στα πλαίσια του παρόντος άρθρου, είναι το «παράδειγμα» της δια-πολιτισμικής σύγκρισης που ο Dumont παρουσιάζει, δηλαδή της ιεραρχικής ινδικής κοινωνίας έναντι της ισόνομης δυτικής κοινωνίας. Όπως το θέτει ο ίδιος, ο στόχος είναι «να θέσει τους δύο τύπους αντιμέτωπους», για να καταδείξει ότι «οι σαφείς και οι ηρωποιημένες ιδέες στην μια περίπτωση» αποτελούν «αντίθετα, υπεξούσιες ή παραγνωρισμένες ιδέες στην άλλη». Κάθε τύπος περιλαμβάνει τα ίδια στοιχεία, αλλά ο τρόπος της παράθεσής τους είναι διαφορετικός, ή ασύμβατος. Με λίγα λόγια, η ιεραρχία (διαχωρισμός και αλληλεξάρτηση) ως αξία είναι αντίθετη στην ισότητα (σε ένα πλαίσιο οικονομίας και πολιτικής). Ο ολισμός («κοινωνία αντιληπτή ως σύνολο», «το άτομο ως κοινωνία»), είναι αντίθετος στον ατομικισμό («ο άνθρωπος ως μονάδα»). Η υπαγωγή οικονομικών και πολιτικών συμφερόντων στις θρησκευτικές αξίες είναι αντίθετη στον εξοστρακισμό της θρησκείας στον ιδιωτικό χώρο (ατομική ζωή). Ο ατομικισμός ως εγκατάλειψη («το άτομο έξω από τον κόσμο») είναι αντίθετος στον ολισμό ως ολοκληρωτισμό. Το να αφήσουμε τον χαρακτηρισμό στην προαναφερθείσα αμοιβαία αποκλειστική μορφή του θα ήταν «μηχανιστικό»: είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι «ο πόλος της αντίθεσης, ο οποίος δεν ηρωοποιείται, είναι εντούτοις παρών, και το κάθε ένα υπονοεί το άλλο και υποστηρίζεται από αυτό». Κατά συνέπεια, «η τάση να ιεραρχούμε υπάρχει ακόμα (στην σύγχρονη κοινωνία)», παρόλο που περιστασιακά την συναντούμε σε άγιες και νοσηρές μορφές (όπως είναι για παράδειγμα ο ρατσισμός) (Dumont, 1980: 232-3, 265). Από αυτό έπεται ότι, εάν οι δύο πολιτισμικές προοπτικές αντιστραφούν, η ιεραρχική κοινωνία θα «φωτίσει» την ισονομική κοινωνία και αντίστροφα.

Ο Dumont, έχοντας ξεκινήσει από την Ευρώπη, πραγματοποίησε ένα εξερευνητικό ταξίδι στην Ινδία, μόνο για να επιστρέψει και να

ανακαλύπτει στο σπίτι του, την Ευρώπη, τις δικές της ποικιλίες πολιτισμικής ενότητας και ποικιλομορφίας. Ο ολισμός και η ιεραρχία της παραδοσιακής ινδικής κοινωνίας επέτρεψαν στον Dumont να ασχοληθεί με τον ατομικισμό και την ισότητα της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας. Ο ίδιος ρώτησε: «*Πώς και γιατί στάθηκε δυνατό να λάβει χώρα αυτή η μοναδική εξέλιξη που ονομάζουμε “νεωτερικό”;*» (Dumont, 1977: 7). Δεν ήταν, κατά την κρίση του, τίποτα λιγότερο από μια «*επανάσταση αξιών*». Σε όλες τις παραδοσιακές (προ-νεωτερικές) κοινωνίες «οι σχέσεις μεταξύ των ατόμων» είχαν εκτιμηθεί πολύ περισσότερο από ό,τι οι σχέσεις μεταξύ ατόμων και πραγμάτων. Αυτή η πρωτοκαθεδρία αντιστρέφεται στον σύγχρονο τύπο κοινωνίας, στον οποίο οι σχέσεις μεταξύ ατόμων υπεξουσιάζονται από τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και πραγμάτων (Dumont, 1977: 5). Κατά έναν τρόπο αυτή η αντιστροφή συνεπάγεται την ανατροπή του συνόλου της κοινωνίας και την αντικατάστασή της από τα εξαρτήματά της που αποκαλούνται αυτο-προσανατολισμένα, αυτο-επιλέγοντα, ορθολογικά άτομα, που δρουν σε διαχωρισμένους και εξειδικευμένους χώρους κοινωνικής δράσης.

Η μετατροπή του «*παραδείγματος*» ξεκίνησε κατά το τέλος του 18ου αιώνα –ο Dumont προτείνει το 1776, το έτος δημοσίευσης τον «*The Wealth of Nations*» (Ο Πλούτος των Εθνών) του Adam Smith, ως μια κατάλληλη ημερομηνία– και παγιώθηκε κατά την διάρκεια του 19ου και του 20ού αιώνα. Η πολιτική και η οικονομία διαχωρίστηκαν μέσω της διάσπασης «*του συνδέσμου μεταξύ του ακίνητου πλούτου και της εξουσίας πάνω στα άτομα*», και της αυτονόμησης του «*κινητού πλούτου*». Συμβολίζοντας τον κυρίαρχο ρόλο της οικονομίας στην κοινωνία, «*η αγορά και τα παρελκόμενά της*» μέσα στην πολιτική φιλοσοφία του «*φιλελευθερισμού*» απόκτησαν σχεδόν έναν «*πανίερο*» ρόλο στην κοινωνία. Στην γνωστή διατύπωση του Karl Polanyi (1957), αυτό πράγματι ήταν ο «*μεγάλος μετασχηματισμός*».

Εστιαζόμενος στην ιδεολογία που κρύβεται κάτω από αυτόν τον μετασχηματισμό, ο Dumont περιγράφει την πρόοδό του μέσω μιας προσεκτικής προσέγγισης των απόψεων διάφορων κοινωνικών διανοητών, ειδικότερα του Francois Quesnay (Γαλλία), του John Locke (Αγγλία), του Bernard de Mandeville (Κάτω Χώρες), του Adam Smith (Σκωτία) και του Karl Marx (Γερμανία), που όλοι τους αποτελούν κατασκευαστές της σύγχρονης ιδεολογίας. Ήταν ο Quesnay αυτός που εισήγαγε την ιδέα του οικονομικού χώρου ως

«σταθερό και συνεχές σύνολο», αν και θεώρησε αυτόν τον ολισμό ως την προβολή πάνω στον οικονομικό χώρο της γενικής ιδέας του σύμπαντος ως ενδιαταγμένο σύνολο (Dumont, 1977: 41). Με άλλα λόγια, η θέση του Quesnay ήταν βασικά παραδοσιακή, παρόλο που υποκλίθηκε στην υπό όρους αυτονομία του οικονομικού χώρου. Ο Locke προηγήθηκε φυσικά του Quesnay, αλλά είχε ήδη προχωρήσει περισσότερο προς την κατεύθυνση του διαχωρισμού της οικονομίας από την πολιτική, που εμφανίζεται καλύτερα στην αντίληψή του περί της ιδέας της ιδιοκτησίας μέσα σε ένα ατομικιστικό πλαίσιο. Αυτό που είναι ουσιαστικό είναι ότι με την ιδιοκτησία, κάτι το οποίο είναι αποκλειστικά θέμα του ατόμου, η οικονομία μετατρέπεται σε κεντρικό σημείο αναφοράς σε έναν χώρο ιδεών και γεγονότων που μέχρι τότε κυριαρχούνταν από ολιστικές και ιεραρχικές θέσεις. Ο Dumont γράφει για τον Locke, ότι «*η ηθική και η οικονομία παρέχουν, στον “νόμο της φύσης”, την βάση πάνω στην οποία η πολιτική κοινωνία πρέπει να δομηθεί*». Με άλλα λόγια, «*η ίδια η πολιτική περιορίστηκε στο να είναι ένας ακόλουθος της ηθικής*» (Dumont, 1977: 53-4).

Με τον Mandeville πραγματοποιείται μια κρίσιμη μετάβαση: Η αξία και το γεγονός διαχωρίστηκαν. Στο έργο του «*Fable of the Bees*» (Ο Μύθος των Μελισσών) τα προσωπικά ελαττώματα δημιουργούν την δημόσια αρετή υπό μορφή δραστηριοτήτων και ευημερίας, όχι με οποιαδήποτε εσωτερική λογική, αλλά με την επιδέξια πολιτική διαχείριση. Από μια προσεκτική εξέταση της εισαγωγής του «Μύθου» και των απόψεων του Mandeville σχετικά με την φύση των ηθών και της κοινωνίας, ο Dumont καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Mandeville διαχώρισε τον ηδονισμό από την ηθική και καθιέρωσε «*την προτεραιότητα της σχέσης του ανθρώπου με τα αγαθά έναντι των σχέσεων μεταξύ ανθρώπων –αν όχι ως αρχή, τουλάχιστον στην πρακτική ζωή μιας μεγάλης και ισχυρής κοινωνίας*» (Dumont, 1977: 81). Η υλική ευημερία έγινε επομένως ένας αυτο-επιβεβαιούμενος ηθικός στόχος.

Ο Mandeville είναι σημαντικός όσον αφορά την περίεργη έννοια του «*αόρατου χειριού*» του Adam Smith, για το πώς στον οικονομικό χώρο η προφανώς εγωιστική επιδίωξη ιδιαίτερων ατομικών συμφερόντων παράγει ασυναίσθητα το κοινό αγαθό (Dumont, 1977: 61). Στο επιχείρημα του Dumont είναι κρίσιμη η βαρύτητα που προσδίδει ο Smith στην εργασία ως μέτρο της αξίας «*και της προτίμησής του για τον καθορισμό της αξίας μέσω της ανταλλαγής*» (Dumont, 1977: 92). Η συνέπεια αυτού του προσανα-

τολισμού είναι ότι τα ανθρώπινα όντα παρουσιάζονται ως οι δημιουργοί του πλούτου σε σχέση με τον υλικό κόσμο. Οι πλήρεις δυνατότητες της αξίας που κατ' αυτόν τον τρόπο δημιουργήθηκαν από τους ανθρώπους, υλοποιούνται μέσω της συνδιαλλαγής. Σε γενικές γραμμές, εδώ έχουμε την ανύψωση του ατομικού υποκειμένου, του ατόμου «που αγαπά τον εαυτό του», «που εργάζεται και ανταλλάζει», και που μέσω του κόπου του, του συμφέροντός του και του κέρδους του λειτουργεί για το κοινό καλό, για τον πλούτο των εθνών (Dumont, 1977: 97).

Στην λεπτομερή συζήτηση για τον Marx που ακολουθεί, ο Dumont παρουσιάζει τα λογικά βήματα με τα οποία «στους υλικούς όρους ζωής», ήδη μια κεντρική ιδέα στον Smith και στην αναδυόμενη οικονομική ιδεολογία της Δύσης, προσδίδεται από τον Marx μια ερμηνευτική αξία. Σύμφωνα με τον ίδιο, η παραγωγή είναι η κατεξοχήν ανθρώπινη δραστηριότητα: Η παραγωγή εδώ, υπό την οικονομική έννοια, χρησιμοποιείται ως το πρωτότυπο μιας πολύ ευρύτερης κατηγορίας που τείνει να καλύψει το σύνολο της ανθρώπινης ζωής. Οι σχέσεις μεταξύ των ατόμων εντάσσονται κάτω από έναν όρο που υποδεικνύει κατάλληλα την σχέση τους με τα πράγματα (Dumont, 1977: 156). Όπως ο ίδιος ο Marx το θέτει, «η θρησκεία, η οικογένεια, το κράτος, ο νόμος, η ηθική, η επιστήμη, η τέχνη, κ.λπ. είναι μόνο **συγκεκριμένοι** τρόποι παραγωγής και **εμπίπτουν στον γενικό νόμο της**». Η απόλυτη κυριαρχία του οικονομικού χώρου που συλλαμβάνεται ως υποδομή σε σχέση με τους άλλους χώρους, την υπερδομή, επιβεβαιώνεται ρητά. Πράγματι μπορεί να ειπωθεί ότι «ο Marx οδηγεί την οικονομική ιδεολογία στην ολοκλήρωσή της» (Dumont, 1977: 155, 169). Θα σημειωθεί ότι η οικονομία έχει γίνει οικονομική ιδεολογία και υπό αυτήν την μορφή είναι αμετάκλητη –αυτό, στην διάσημη φράση του Max Weber, αποτελεί «το σιδερένιο κλουβί» του σύγχρονου ανθρώπου.

Από την παραδοσιακή ινδική προοπτική, αυτό αποτελεί μια αντιστροφή των αξιών, γιατί εκεί η ηθική τάξη (το *dharma*) καλύπτει τον ενοποιημένο πολιτικο-οικονομικό χώρο (το *artha*): Οι αξίες και το γεγονός παραμένουν ενσωματωμένα σε μια ολιστική διαμόρφωση. Το να το ονομάσουμε μη νεωτερικό αντί για παραδοσιακό, θα σήμαινε την παράνομη επιβολή των κατηγοριών μιας ιδεολογίας πάνω σε μια άλλη, μια διαδικασία που ο Dumont απορρίπτει.

Καθώς ο Dumont ολοκλήρωνε την διερεύνησή του για την γένεση και τον θρίαμβο της οικονομικής ιδεολογίας, η σύνδεση μεταξύ

του ατομικισμού και της ισότητας υποχώρησε στο περιθώριο. Πε-
ραιτέρω μελέτες αφιερώθηκαν στην επεξεργασία της ιδέας του
ατομικισμού. Έχοντας περιγράψει την «σφαιρική» (γενικά, «πιο
κοινή») ιδεολογία του ατομικισμού, συστατικού του δυτικού πο-
λιτισμού, ο Dumont επικεντρώθηκε τελικά στην σύγκριση των
εθνικών μορφών κουλτούρας. «Είναι γεγονός ότι η σύγχρονη ιδε-
ολογία λαμβάνει έντονα διαφορετικές μορφές σε διαφορετικές
γλώσσες ή έθνη, ή, ακριβέστερα, στις διάφορες υπο-στρωματικές
κουλτούρες (subcultures), που λίγο ή πολύ αντιστοιχούν σε αυτές
τις γλώσσες και τα έθνη» (Dumont, 1986a: 15-16). Για να τονίσει
και να επεξηγήσει αυτό το σημείο, μια γαλλο-γερμανική ιδεολογι-
κή –στην πραγματικότητα πολιτιστική– αντίθεση διατυπώθηκε σε
απόλυτους όρους (Dumont, 1986a: 130-1):

Από την γαλλική πλευρά είμαι άνθρωπος από την φύση μου και Γάλ-
λος από τύχη... δεν υπάρχει τίποτα παρά ένα κενό ανάμεσα στο άτο-
μο και το (βιολογικό) είδος... Από την γερμανική πλευρά... είμαι ου-
σιαστικά ένας Γερμανός, και είμαι άνθρωπος λόγω του γεγονότος ότι
είμαι Γερμανός: ο άνθρωπος αναγνωρίζεται αμέσως ως κοινωνική
οντότητα... Επομένως, ενώ οι Γάλλοι ήταν ικανοποιημένοι θεωρώ-
ντας τα έθνη ως θραύσματα της ανθρωπότητας, οι Γερμανοί, αναγνω-
ρίζοντας την ατομικότητα κάθε έθνους, ήταν απορροφημένοι με την
ταξινόμηση των εθνών μέσα στα πλαίσια της ανθρωπότητας σε σχέση
με την αξία ή την ισχύ τους.

Το τελευταίο βιβλίο του Dumont, «The German Ideology» (Η Γερ-
μανική Ιδεολογία) (1994), ενώ συνεχίζει να αποδέχεται την γαλλο-
γερμανική αντίθεση –και μάλιστα την εκλεπτύνει επιτρέποντας
την αλληλεπίδραση μέσα στο πλαίσιο του νεωτερισμού–, επικε-
ντρώνεται στην γερμανική παραλλαγή της σύγχρονης ιδεολογίας.
Ο Dumont εξηγεί ότι οι αρχές της απόκλισης μεταξύ των δύο εθ-
νικών μορφών κουλτούρας είναι ανιχνεύσιμες σε σημαντικό βαθμό,
μια και η γερμανική εκδοχή του Διαφωτισμού ήταν θρησκευτική,
σε αντίθεση με την γαλλική η οποία ήταν κοσμική. Στην περιπτώ-
ση του Λουθηρανικού Πιετισμού* και της Μεταρρύθμισης, η γερ-
μανική παραλλαγή του ατομικισμού προέκυψε ως μια κατεξοχήν

* Σ.τ.Μ.: Ο Πιετισμός αποτέλεσε ένα κίνημα στο εσωτερικό της Λουθηρανικής
Εκκλησίας, που συνδύαζε την λουθηρανική έμφαση στο βιβλικό δόγμα με την που-
ριτανική έμφαση στην ατομική ευλάβεια και την έντονη χριστιανική ευλάβεια.
Άνθισε στα τέλη του 17ου και στις αρχές του 18ου αιώνα στην Γερμανία.

πολιτιστική κατηγορία, που απομακρύνθηκε από την γαλλική (δυτική) παραλλαγή, στην οποία ο κοινωνικο-πολιτικός χώρος ήταν σημαντικός λόγω της επιρροής της επανάστασης. Αλλά η πολιτική κατηγορία δεν ήταν απούσα από την γερμανική ιδεολογία: Η πεποίθηση ότι το πεπρωμένο του γερμανικού κράτους ήταν να κυριαρχήσει στον κόσμο φρόντισε γι' αυτό. Και οι δύο παραλλαγές ήταν η έκβαση της «αλληλεπίδρασης» (ή της διαλεκτικής) ενός «παγκόσμιου πολιτισμού» (οικουμενισμός) και ιδιαίτερων εθνικών μορφών κουλτούρας (Dumont, 1994: 36 *passim*).

Ο «ιδιόρρυθμος» τύπος της γερμανικής ιδεολογίας ήταν ο συνδυασμός του κοινοτικού ολισμού και του «αυτο-καλλιιεργούμενου» ατομικισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, Dumont παρουσιάζει μια λεπτομερή και οξυδερκή ανάλυση του ιδανικού της «προσωπικής καλλιέργειας» (*Bildung*) που εκφράζεται μέσω μιας εξαιρετικής διανοητικής και καλλιτεχνικής άνθησης στην Γερμανία την περίοδο 1770-1830, η οποία χαρακτηρίστηκε από την ανάπτυξη της κοινοτικής συνείδησης που καθορίστηκε πολιτιστικά. Ο Dumont προειδοποιεί τους αναγνώστες στην αρχή του βιβλίου του ότι στιδήποτε έχει να πει για την γερμανική ιδεολογία αναφέρεται στο «*χθες και το πριν*» και αρνείται οποιαδήποτε γνώση «*των Γερμανών του σήμερα*» (Dumont, 1994: 3).

Από μεθοδολογική σκοπιά, σε αυτό το σημείο πρέπει να αναφερθούμε και πάλι στο έργο του Dumont για την Ινδία: ο ίδιος τονίζει την συνέχεια (Dumont, 1994: viii). Όπως στην ινδική περίπτωση, το κύριο ενδιαφέρον του εστιάζεται, με την ίδια ένταση, τόσο στην ανάλυση της ιδεολογίας, όσο και στην ένταση μεταξύ της αρχής και του γεγονότος. Η «έγνοια» του για τις αρχές θεωρείται χαρακτηριστικό της γαλλικής πνευματικής παράδοσης. Κατά συνέπεια, κυρίαρχη ιδεολογία θεωρείται αυτή της Αριστεράς, αλλά «*η ιδεολογικά υποδεέστερη Δεξιά, αν και είναι ιδεολογικά ανίσχυρη, είναι μακροπρόθεσμα εμπειρικά ισχυρή*» (Dumont, 1994: 209). Η σχετική έλλειψη ενδιαφέροντος στα γεγονότα του παρόντος, είτε στην Ινδία είτε στην Γερμανία, αποτελεί έκφραση αυτής της έγνοιας. Όχι ότι δεν εξετάζει σύγχρονες αλλαγές στο σύστημα κάστας: Στην πραγματικότητα, παρέχει μια οξυδερκή ανάλυση σε όρους ενός κόσμου «σχέσεων» και αλληλεξαρτήσεων που αντικαθιστώνται από ανταγωνιστικές «ουσίες» ή κωλύματα (Dumont, 1980: 222). Αλλά ο τρόπος με τον οποίο εξετάζει τις αλλαγές –ως μια άσκηση στην σύγκριση μεταξύ του παρελθόντος και του παρόντος– έχει ως αποτέλεσμα την απαξίωση του αυτού: Η

αλλαγή λέγεται ότι είναι περιορισμένη στον ιδεολογικά κατώτερο πολιτικο-οικονομικό χώρο (Dumont, 1994: 228. Βλ. επίσης Madan, 1994: 61-71· 1999: 479).

Όσον αφορά την γερμανο-γαλλική αντίθεση, αυτή έχει μια τεράστια φιλοσοφική σημασία, την οποία μπορούμε μόνο να αγγίξουμε σε αυτό το άρθρο. Κατά λέξη ο Dumont αναφέρει: «*Πώς, χωρίς να πέσουμε σε αντίφαση, μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ποικιλομορφία σε ιδιαίτερες μορφές κουλτούρας και να διατηρήσουμε συγχρόνως την καθολική ιδέα της αλήθειας-αξίας; Πιστεύω ότι μπορεί να γίνει με την προσφυγή σε ένα... σύνθετο μοντέλο... όπου η αλήθεια-αξία θα φάνταζε ως μια “ρυθμιστική ιδέα”, έτσι όπως την όρισε ο Καντ*» (Dumont, 1994: 34). Εντούτοις μια τέτοια άσκηση δεν αναπτύσσεται στο βιβλίο. Πράγματι, το βιβλίο τελειώνει με μια ρητορική ερώτηση που, ακόμα μια φορά και –έτσι όπως αποδείχτηκε– για τελευταία φορά, υπογράμμισε την έλξη του Dumont προς την συγκριτική μελέτη των ιδεολογιών (Dumont, 1994: 235):

Δεν πρέπει να μας προκαλεί έκπληξη το ότι κάθε μια από αυτές τις δυο χώρες, κάθε μια δέσμια της ιδιοσυγκρασίας της, είναι αδιαπέραστη από την ιδιοσυγκρασία του γείτονά της. Όμως δεν είναι θλιβερό να βλέπεις κάθε μια από αυτές να εξουδετερώνει την ύπαρξή της για να διασώσει το ιδεολογικό πλαίσιο με το οποίο η χώρα αυτή είναι συνηθισμένη να αναλογίζεται τον εαυτό της και τον κόσμο για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα;

Το γεγονός ότι θεωρώ την προσέγγιση του Dumont στην μελέτη των πολιτισμών ως μια υπερπολύτιμη και πρωτότυπη συμβολή, δεν σημαίνει ότι το μόνο που μπορεί κάποιος να κάνει είναι να δανειστεί τις κατηγορίες και τον τρόπο σκέψης του με έναν μηχανιστικό τρόπο. Ο Dumont προκαλεί την άμιλλα, παρά την επιπόλαια μίμηση. Στην δική μου μελέτη για τις ιδεολογίες της κοσμικότητας και του φονταμενταλισμού στην Ινδία (Madan, 1997) προσδιόρισα τις θρησκευτικές παραδόσεις μέσα στο κοινωνικό περιβάλλον του ινδικού πολιτισμού (Ινδουισμός, Ισλαμισμός, Σιχ), και τις εξέτασα με σκοπό να ανακαλύψω εάν εμπεριέχουν ιδέες συγκρίσιμες με αυτές της «κοσμικότητας» και του «φονταμενταλισμού», όπως αυτές έχουν διατυπωθεί στην Δύση στα πλαίσια του Χριστιανισμού. Ο δυϊσμός του δεύτερου, που εκφράζεται στην διχοτόμηση του ιερού και του βέβηλου (ή κοσμικού), δεν αντιστοιχεί απόλυτα στον πρώτο. Αλλά ούτε και το πέρασμα των γνωστικών κατηγοριών από την μια πο-

λιτισμική μήτρα στην άλλη (που προβλέφτηκε στα πλαίσια του ελπιδοφόρου Διαφωτιστικού οικουμενισμού ως ιστορικό αναπόφευκτο) είναι χωρίς προβλήματα. Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι οι πολιτιστικές παραδόσεις είναι «μονωμένα» φαινόμενα και ότι η διαπολιτισμική επικοινωνία δεν λαμβάνει χώρα. Ούτε ο Dumont πίστευε κάτι τέτοιο. Το να έχεις άλλη άποψη θα σήμαινε να πέσεις στην ασφυκτική παγίδα του πολιτιστικού σολιψισμού* και να αρνηθείς αυτό που για έναν Ινδό είναι αδιαμφισβήτητο: Ότι δηλαδή η Ινδία καθ' όλη την διάρκεια του 20ού αιώνα αποκρίθηκε δημιουργικά, αν και όχι πάντα έλλογα και με επιτυχία, στο κάλεσμα της παράδοσης και στην πρόκληση του νεωτερισμού.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Bouglé, Celestin (1971) *On the Caste System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dumont, Louis (1957a) *Une sous-caste de l' Inde de Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris and the Hague: Mouton.
- Dumont, Louis (1957b) *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*. London: Royal Anthropological Institute.
- Dumont, Louis (1966) «Marriage in India. The Present State of the Question. Part III: North India in Relation to South India», *Contributions to Indian Sociology* 9: 90-114.
- Dumont, Louis (1967a) *Homo Hierarchicus: Essai sur le systeme des castes*. Paris : Gallimard.
- Dumont, Louis (1967b) «Caste: A Phenomenon of Social Structure or as an Aspect of Indian Culture?», in A. de Rueck and J. Knight (eds) *Caste and Race: Comparative Approaches*, p.p. 28-38. London: J. and A. Churchill.
- Dumont, Louis (1970a) *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago, IL.: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis (1970b) *Religion, Politics and History in India*. Paris and the Hague: Mouton.
- Dumont, Louis (1971) «On Putative Hierarchy and Some Allergies to it», *Contributions to Indian Sociology* 5: 58-78.
- Dumont, Louis (1977) *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis (1980) *Homo Hierarchicus: The Caste System and its*

* Σ.τ.Μ.: Φιλοσοφική θεωρία που προεσβύει ότι υπάρχει μόνο ατομική σκέψη και ότι η αντίληψή μας είναι δημιούργημα της φαντασίας μας.

- Implications*, πλήρης αγγλική έκδοση. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis (1983) *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India with Comparative Essays on Australia*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis (1986a) *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis (1986b) *A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar*. Delhi: Oxford University Press.
- Dumont, Louis (1994) *The German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Galey, Jean-Claude (1982) «A Conversation with Louis Dumont» in T. N. Madan (ed) *Way of Life: King, Householder, Renouncer: Essays in Honour of Louis Dumont*. New Delhi: Vikas.
- Lévi-Strauss, Claude (1967) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, MA: Beacon Press.
- Madan, T. N. (1987) *Non-Renunciation : Themes and Interpretations of Hindu Culture*. Delhi: Oxford University Press.
- Madan, T. N. (1994) *Pathways: Approaches to the Study of Indian Society*. Delhi: Oxford University Press.
- Madan, T. N. (1997) *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Madan, T. N. (1999) «Louis Dumont: A Memoir», *Contributions to Indian Sociology* 33(3): 473-501.
- Mauss, Marcel (1970) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen and West.
- Polanyi, Karl (1957) *The Great Transformation*. Boston, MA: Beacon Press.
- Toynbee, Arnold (1961) *A Study of History, Volume XII, Reconsiderations*. London: Oxford University Press.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Τ. Ν. Madan είναι Επίτιμος Καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Institute of Economic Growth στην Ινδία. Η πιο πρόσφατη δημοσίευσή του, πέρα από δημοσιεύσεις σε επιστημονικά περιοδικά, είναι το «Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India» (Delhi: Oxford University Press, 1997).

ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΕΙΣ ΕΝΟΣ ΕΥΡΩΚΕΝΤΡΙΣΤΗ

John A. Hall
McGill University

Περίληψη: Το κεντρικό θέμα της ανάλυσης των πολιτισμών, για πάντα συνδεδεμένο με το όνομα του Max Weber, είναι η «Άνοδος της Δύσης». Δυναμικά και ενδιαφέροντα έργα σύγχρονων ερευνητών υποδεικνύουν ότι ακόμη και η ιδέα που εμπνέει το θέμα αποτελεί παρὰδειγμα ενός παρανοημένου ευρωκεντρισμού –κυρίως, διότι η Ευρώπη δεν ήταν περισσότερο μοντέρνα από ό,τι οι ασιατικές κοινωνίες μέχρι την έλευση της βιομηχανοποίησης. Αυτό το άρθρο αποτιμά την ισχύ και τις αδυναμίες αυτού του νέου ρεύματος.

Ακόμη και μια λέξη μπορεί να υπονοεί αξιακή κρίση. Πάρτε για παράδειγμα τον ακόλουθο ισχυρισμό. Το κεντρικό θέμα της πολιτισμικής ανάλυσης είναι αυτό της «Ανόδου της Δύσης», του οποίου ο Max Weber θεωρείται ο σπουδαιότερος ερευνητής. Τώρα, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι «σπουδαίος» και «σπουδαιότερος» ορθώς περιγράφουν τον χαρακτήρα ενός γνωστικού πεδίου, και την κυριαρχία ενός συγκεκριμένου συγγραφέα σε αυτό. Σκοπός αυτού του άρθρου είναι να επιστήσει την προσοχή μας σε μια ομάδα σύγχρονων στοχαστών που αποδέχονται αυτή την αποτίμηση, αλλά που ανθίστανται με πείσμα στην συχνά υποκυρπτόμενη συνέπεια, ότι μια τέτοια κυριαρχία υπονοεί ότι η «σπουδαιότητα» αντανάκλα μια γνήσια πνευματική αξία. Αυτοί οι στοχαστές αντιτάσσονται στον ευρωκεντρισμό και στην ουσία του, αλλά και ως προς τον Weber, ισχυριζόμενοι ότι είναι και λανθασμένος, αλλά και ηθικά ανεπαρκής, μια και υπονοεί ότι ένας πολιτισμός είναι ουσιαστικά ανώτερος από τους υπόλοιπους. Κανένα θέμα δεν αξίζει την προσοχή μας περισσότερο από αυτό σε μια συζήτηση αφιερωμένη στην «επανεξέταση της πολιτισμικής ανάλυσης»*.

* Σ.τ.Μ. Τίτλος του πρωτότυπου τεύχους.

Θα μπορούσαμε να χειρισθούμε καλύτερα την καταγγελία κατά του ευρωκεντρισμού επισημαίνοντας κάποιες διακριτές έννοιες στην σκέψη του Max Weber. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η ανάλυσή του για την «άνοδο του αστικού ορθολογικού καπιταλισμού στην Δύση» περιστρέφεται γύρω από τρία θέματα. Πρώτον, ο Weber αντιτίθεται στον Marx και άλλους κοινωνικούς εξελιξιστές του 19ου αιώνα, προτείνοντας ότι η επιτυχία της Δύσης ήταν λιγότερο αναπόφευκτη από ό,τι το αποτέλεσμα ενός τυχερού ξεκινήματος. Αυτό μπορεί να είναι σημάδι ταπεινότητας, όπως είναι πράγματι η περίπτωση στον βαθμό που δίδεται έμφαση σε ένα γνήσιο τυχαίο γεγονός. Αλλά τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Η άνοδος του ορθολογισμού στην Ευρώπη θεωρήθηκε από τον Weber ως ένα τυχαίο γεγονός, με την έννοια ότι προήλθε από μη ορθολογικές, θρησκευτικές αιτίες. Παρόλα αυτά, το γεγονός ότι ότι μόνον ένας πολιτισμός θεωρείται ότι διέθετε αναπτυξιακές ιδιότητες-κλειδιά –και η ανίχνευση αυτών των στοιχείων που έκαναν την Δύση μοναδική αποτελεί το δεύτερο στοιχείο της έρευνα του Weber– τουλάχιστον επιτρέπει μια αίσθηση ανωτερότητας. Όμως πρέπει να είμαστε προσεκτικοί, γιατί το τρίτο στοιχείο της έρευνας του Weber ασχολείται με την ηθική αποτίμηση. Η αυστηρότητα με την οποία συσχετίζεται η προσωπικότητα του Weber συχνά δίνει την εντύπωση ότι κατά κάποιον τρόπο αποδέχθηκε και επιδοκίμασε τον δυτικό ορθολογισμό. Αυτό όμως δεν είναι σωστό. Θαύμαζε τους Πουριτανούς πάνω απ' όλα για υπαρκτικούς λόγους, επειδή πήραν την μοίρα στα χέρια τους, και ως εκ τούτου διέπλασαν οι ίδιοι την πορεία της ιστορίας. Η ανιαρή, καθημερινή εφαρμογή της εργαλειακής σκέψης προσέλκυε τον Weber πολύ λιγότερο: Αποτελεί το σιδερένιο κλουβί μέσα στο οποίο χάνουμε την επαφή με τον ίδιο τον εαυτό μας, δηλαδή με την ανθρωπινή ικανότητα ενεργητικής δράσης.

Εάν ο πρώτος σκοπός μου είναι να εκθέσω το αντι-ευρωκεντρικό επιχείρημα που επικρατεί ανάμεσα στους κύκλους των σύγχρονων οικονομικών ιστορικών, ο δεύτερος σκοπός τού άρθρου είναι να χρησιμοποιήσω αυτές τις Βεμπεριανές έννοιες ως βοήθημα για να αποτιμήσω μια προσέγγιση που προσπαθεί να καθιερωθεί ως ένα νέο παράδειγμα. Όμως πριν ασχοληθούμε με αυτό, πρέπει να κάνουμε μνεία σε δύο προεισαγωγικά σημεία. Το πρώτο σημείο είναι απόλυτα προσωπικό και προέρχεται από μια ιδιαίτερη ερμηνεία του έργου του Max Weber. Παρόλο που ο απολογισμός της ανόδου της Δύσης έτσι όπως την κατανοεί ο Weber είναι περίπλο-

κος, μέχρι και μπερδεμένος, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι συνέδεσε, όπως είχε πρόθεση, ιδεατούς και υλικούς παράγοντες. Ανάμεσα στις πιο πρόσφατες εκτιμήσεις της «Ανόδου της Δύσης», το οξυδερκές βιβλίο του Ernest Gellner «Plough, Sword and Book» (Άροτρο, Ξίφος και Βιβλίο), βρίσκεται, πιστεύω, πιο κοντά στο πνεύμα του (Gellner, 1988a). Ένα προγενέστερο δικό μου βιβλίο (Hall, 1985) αποδέχθηκα το πρόβλημα που έθεσε ο Weber, δηλαδή την διαφορετικότητα της Δύσης, αλλά υποστήριξα –όπως και άλλοι (Jones, 1981. Mann, 1986)– ότι οι δομικοί παράγοντες που είχε κατά νου είναι ικανότεροι να ερμηνεύσουν αυτό που συνέβη παρά τα πολιτιστικά στοιχεία που πάντα θα συνδέονται με το όνομά του. Να το θέσω διαφορετικά, είμαι –και έχω κατηγορηθεί ανοιχτά από μερικούς συγγραφείς που θα αναφέρουμε (Wong, 1997: 14. Epstein, 2000: 12) ως– ευρωκεντριστής. Αυτό εξηγεί τον τίτλο του άρθρου. Τώρα, η εξομολόγηση μπορεί να έχει δύο μορφές – την παραδοχή της ενοχής φυσικά, όμως, μερικές φορές, την δυνατότητα δικαιολογίας, όπως με τον «δικαιολογημένο αμαρτωλό» του James Hogg. Οπότε το ερώτημα που τίθεται μπροστά μου είναι απλό: Πόσο ακριβώς ένοχος πρέπει να νοιώθω; Δεύτερον, είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι τα θέματα που ανακύπτουν από την κατηγορία του ευρωκεντρισμού είναι τεράστια, περιλαμβάνοντας τίποτε λιγότερο από τον χαρακτήρα της νεωτερικότητας. Ως εκ τούτου, είναι αδύνατον σε ένα μικρό άρθρο να λάβουμε υπόψη μας παρά λίγους συγγραφείς –τον Bin Wong (1997), τον Jack Goldstone (1998, 2000, 2001), τον Kenneth Pomeranz (2000) και τον Larry Epstein (2000)–, ώστε να υποδείξουμε μια ιδιαίτερη γραμμή σκέψης. Ελπίζω ότι οι ατέλειες θα μου συγχωρηθούν μια και θα περιορισθώ σε ζητήματα που θεωρώ ως τα πιο σημαντικά.

Εξουσία και οικονομική πρόοδος

Το κεντρικό εύρημα της πρόσφατης οικονομικής ιστορίας (θα την θεωρήσουμε ενιαία) μπορεί να τεθεί σε μια πρόταση. Πριν το 1800 υπήρχαν μόνο μικρές διαφορές μεταξύ των κύριων αγροτικών κέντρων του κόσμου. Σε γενικές γραμμές η έννοια της «βιομηχανοποίησης», όπως αυτή ορίζεται από τον Smith, ήταν παρούσα –δηλαδή η ύπαρξη ανοικτών, πολύπλοκων αγορών με τα οφέλη της εξειδικευμένης εργασίας να οδηγούν σε λίγο-πολύ παρόμοια προσδοκώμενη διάρκεια ζωής στην Κίνα και την Ευρώπη (Wong,

1997: Μέρος 1. Pomeranz, 2000: Μέρος 1). Οι κεφαλαιοκρατικές πρακτικές ήταν ευρύτατα γνωστές τόσο στην Ανατολή όσο και στην Δύση, με τις εμπορικές δυναστείες να λειτουργούν σε ασφαλέστερα πλαίσια έξω από τα όρια της Βορειοδυτικής Ευρώπης. Πολύ σημαντικό είναι το γεγονός ότι πρόσφατες έρευνες κατέδειξαν ότι ο ευρωπαϊκός τύπος οικογένειας δεν ήταν ούτε μοναδικός ούτε πρωτοποριακός, όπως κάποτε θεωρήθηκε. Οι κινεζικές και ιαπωνικές οικογένειες ήταν το ίδιο ευαίσθητες στις μαλθουσιανές πιέσεις όσο και οι ευρωπαϊκές οικογένειες, αν και η λύση της παιδοκτονίας χρησιμοποιούνταν ως εναλλακτικό μέσο οικογενειακού προγραμματισμού πιο συχνά στην Κίνα από ό,τι αλλού.

Το συμπέρασμα που μπορεί να εξαχθεί από τα παραπάνω είναι, ότι καμία χώρα στον κόσμο δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει τον δικό της, μοναδικό τρόπο που θα την οδηγήει στον εκσυγχρονισμό και στην κοινωνική εξέλιξη. Αντίθετα, το επιχείρημα που εκθέτουμε εδώ είναι ότι ο πολύπλοκος, φιλόπονος καπιταλισμός των αγροτικών κοινωνιών, αν και ήταν εμπλουτισμένος με το εμπόριο και τις βιοτεχνίες, σχεδόν ποτέ δεν οδήγησε τις κοινωνίες αυτές σε ένα πιο εξελιγμένο οικονομικό «στάδιο». Μια σημαντική ερμηνεία του φαινομένου αυτού έχει δοθεί από τον Tony Wrigley, στο βιβλίο του «Continuity, Chance and Change» (Συνέχεια, Τύχη και Αλλαγή) (Wrigley, 1988), ο αντίκτυπος του οποίου έχει επηρεάσει αρκετούς συγγραφείς, οι απόψεις των οποίων αναπτύσσονται παρακάτω. Το πολύ εντυπωσιακό αυτό βιβλίο υποστήριξε –ή ακόμα και κατέδειξε– ότι ο καπιταλισμός δεν δημιουργεί τον νεωτερισμό, λαμβάνοντας υπόψη ότι υπάρχουν όρια στην ανθρώπινη δύναμη όταν αυτή στηρίζεται αποκλειστικά στις φυσικές πηγές ενέργειας. Η κατανόηση του φαινομένου αυτού επέτρεψε στον Wrigley να προσφέρει μια διαφορετική ανάγνωση των μεγάλων πολιτικών οικονομολόγων, επισημαίνοντας ότι κανένας τους, από τον Adam Smith μέχρι τον John Stuart Mill, δεν είχε διανοηθεί μια συνεχή οικονομική ανάπτυξη. Επιπλέον, οι φόβοι που έτρεφαν για μια πραγματική οικονομική ύφεση ήταν περισσότερο από δικαιολογημένοι σύμφωνα με τον Pomeranz, καθώς η επέκταση διαφόρων οικονομικών κέντρων αντιστράφηκε όταν επήλθε έλλειψη καλλιεργήσιμου εδάφους –ιδιαίτερα καθώς η ανάγκη διατροφής και θέρμανσης των πληθυσμών οδηγούσε σε έλλειψη αποθεμάτων ξυλείας (Pomeranz, 2000: Κεφ. 5).

Το γεγονός ότι η σύγχρονη οικονομική ανάπτυξη εξαρτάται από την εκμετάλλευση των υδρογονανθράκων, κάνει την νέα μορ-

φή οικονομίας να φαίνεται ακόμη περισσότερο ως ένα τυχαίο αποτέλεσμα, ως μια περιέργη αλληλουχία συνδυασμένων περιστάσεων, παρά ως μια έμφυτη ευρωπαϊκή (ή, ίσως, αγγλική) αξία ή ικανότητα. Ο παράγοντας που περισσότερο συνέβαλε στην ευρωπαϊκή οικονομική ανάπτυξη ήταν η παρουσία άφθονων αποθεμάτων άνθρακα στην καρδιά των παραγωγικών περιοχών. Η κατάσταση στην Νότια Κίνα θα ήταν τελείως διαφορετική, αν τα κοιτάσματα άνθρακα είχαν βρεθεί στην περιοχή αυτή και όχι στον Βορρά (Pomeranz, 2000: 63-4 και Κεφ. 6).

Εάν τώρα στραφούμε από αυτό το κοινό έδαφος στις ιδιαίτερες αναφορές κάθε ενός ερευνητή, είναι σημαντικό να κάνουμε σαφή μια μεθοδολογική επίπτωση, και να σημειώσουμε δύο μάλλον διαφορετικές προσεγγίσεις στις κοινωνικές δυνάμεις που οδήγησαν στο εξελικτικό άλμα που ονομάζουμε νεωτερικότητα.

Το βιβλίο του Bin Wong «China Transformed» (Η Μετασχηματισμένη Κίνα) προσφέρει μια πολύ πλούσια και αναλυτική επεξεργασία των σημείων στα οποία αναφερθήκαμε εν συντομία. Ο ερευνητής είναι ενημερωμένος για τις πιο πρόσφατες εξελίξεις στην κοινωνική θεωρία και κατέχει την αίσθηση των δομικών καταστάσεων, που προέρχεται από την στενή επαφή του με το έργο του Charles Tilly. Πολύ ενδιαφέρουσες είναι οι συγκριτικές αναλύσεις των διαφόρων οικονομικών δομών, της δημιουργίας κρατικών δομών, και των μορφών λαϊκής διαμαρτυρίας στην Κίνα και στην Βορειοδυτική Ευρώπη. Όμως η μεγάλη σημασία του βιβλίου «China Transformed» όσον αφορά την παρούσα συζήτηση έγκειται στο μεθοδολογικό πλαίσιο που χρησιμοποιεί. Ο Wong επιμένει ότι οι συγκρίσεις πρέπει να γίνονται μεταξύ ομοειδών πραγμάτων –ειδικότερα, ότι η οικονομική επιτυχία της περιοχής κοντά στον ποταμό Yangzi μπορεί να συγκριθεί με την Ολλανδία ή την Βρετανία. Με άλλα λόγια, ο Wong και ο Pomeranz είναι εξαιρετικά επιφυλακτικοί για νεφελώδεις, ουσιοκρατικές συγκρίσεις μεταξύ ολόκληρων πολιτισμών. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι εν λόγω συγγραφείς δεν κάνουν τέτοιου είδους συγκρίσεις –ο Wong παραδείγματος χάριν εξετάζει ενδελεχώς το θέμα της επανεμφάνισης της πολιτικής ενότητας στην Κίνα σε σύγκριση με την πολυπολική έλλειψη ενότητας των ζωτικών περιοχών της Ευρώπης μετά την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Εν τούτοις, το θέμα που θίγεται είναι θεμελιώδες: Πρέπει να επικεντρωθούμε στις κοινωνικές διαδικασίες μάλλον παρά στην ανάλυση των πολιτισμών αυτή καθαυτή. Το αποτέλεσμα αυτής της θέσης είναι η δίκαιη ανά-

λυση. Οι συγκρίσεις πρέπει να είναι διπλής κατεύθυνσης, έτσι ώστε οι «αποτυχίες» της Ευρώπης να συγκρίνονται με τις κινεζικές επιτυχίες. Επικροτώ απόλυτα αυτήν την προσέγγιση και θα επανέλθω σε αυτήν αργότερα.

Η σημαντικότερη αξία των πρόσφατων δοκιμών του Jack Goldstone σε αυτό το πεδίο είναι η συνοπτική ερμηνεία που ένας σημαντικός ιστορικός κοινωνιολόγος μπορεί να προσφέρει σε ένα θέμα. Η αποτίμηση της «Σχολής της Καλιφόρνιας» (ένας λόγος που ονομάζεται έτσι είναι ότι ο Pomeranz και ο Wong εργάζονται στο ίδιο τμήμα του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνιας στο Irvine) είναι εξαιρετικά λεπτομερής και διαφωτιστική. Αλλά ο Goldstone έχει να επιδείξει μια προσωπική προσέγγιση, που αξίζει να αναλυθεί. Η ενέργεια που κρύβεται στους υδρογονάνθρακες δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί χωρίς την κατάλληλη γνώση, και άρα ο Goldstone προσπαθεί να ερμηνεύσει την άνοδο της σύγχρονης επιστήμης. Η απάντησή του στον υπότιτλο μιας εργασίας του με τίτλο «Το Ιδιαίτερο Μονοπάτι της Αγγλίας: Θα ήταν ο Σύγχρονος Κόσμος “Σύγχρονος” αν η εισβολή του William III στην Αγγλία το 1688 είχε αποτύχει;» (Goldstone, 2001) δίνει την απάντηση σε ξεκάθαρα αποφατική μορφή:

Μια από τις πρώτες ενέργειες του Ιάκωβου Β΄ μετά την επιτυχή απόκρουση της εισβολής του William ήταν να παροπλίσει την Βασιλική Εταιρεία, αυτό το θερμοκήπιο του αγγλικανισμού και των αντι-Ιακωβικών αντιλήψεων, και πρωτεύοντα χώρο πειραματικής έρευνας. Ο Ισαάκ Νεύτων, που πρωτοστάτησε στην αντίσταση κατά των προσπαθειών του Ιάκωβου Β΄ για την καθολικοποίηση του Πανεπιστημίου του Καίμπριτζ το 1687, απαλλάσσεται του τίτλου του καθηγητή, και οι ομοϊδεάτες του εκδιώκονται από όλα τα πανεπιστημιακά ιδρύματα της χώρας. Το πρόγραμμα σπουδών των τελευταίων δίνεται σε Καρτεσιανούς, των οποίων οι απόψεις περί του ηλιακού συστήματος ως συστήματος δινών επικρατούν για τον επόμενο αιώνα. Η πρόοδος στα μαθηματικά συνεχίζεται, αλλά με μικρό τεχνολογικό αντίκτυπο. Εξάλλου, ο Καρτέσιος υποστήριζε ότι όλη η ύλη αποτελεί έκταση, και ότι όλη η ενέργεια που υπάρχει προέρχεται από συγκρούσεις των μορίων της ύλης, επομένως δεν μπορεί να υπάρξει κενό στην ύλη (άρα ούτε και στις ατμομηχανές με θαλάμους αερίων), ούτε και μυστηριώδεις δυνάμεις που ενεργούν σε απόσταση, όπως η βαρύτητα (Goldstone, 2001).

Όπως συνέβη, ο θριαμβευτής Αγγλικανισμός αποδέχθηκε και προώθησε τον εμπειρισμό. Το ίδιο σημαντικό ήταν και το πνεύμα της

ανεκτικότητας: Αυτό ήταν μια προϋπόθεση που επέτρεψε στους αποστάτες –που ήταν συχνά από τις χαμηλότερες κοινωνικές τάξεις– να συμβάλουν στην τεχνική και επιστημονική γνώση. Ένα θεμελιώδες σημείο σε αυτόν τον απολογισμό πρέπει να τονιστεί. Η ποικιλομορφία μέσα στο ευρωπαϊκό κρατικό σύστημα έπαιξε μεγάλο ρόλο, αν και δεν θα είχε απολύτως καμία σημασία αν δεν συμπεριλαμβανόταν σε αυτό και το στοιχείο της ελεύθερης έκφρασης.

Το θαυμάσιο βιβλίο του Pomeranz αντιτάσσεται ουσιαστικά στην δι-ευρωπαϊκή ιστορία του Goldstone, –ένας απολογισμός που βασίζεται σε έναν μάλλον παραδοσιακό θαυμασμό για την Αγγλία. Το βιβλίο «The Great Divergence» (Η Μεγάλη Απόκλιση) προσφέρει μια συνεχή, προσεκτικά επεξεργασμένη άποψη –που η λεπτότητα των επιχειρημάτων και οι ευφυείς υπολογισμοί απλά είναι αδύνατον να περιληφθούν εδώ– για τον τρόπο με τον οποίο δημιουργήθηκε ο σύγχρονος κόσμος. Δίνει μεγάλη προσοχή στην παρουσίαση όλων των κοινότυπων χαρακτηριστικών των αγροτικών κοινωνιών της εποχής του Smith –καθιστώντας σαφές στην πορεία ότι η Ευρώπη το 1800 πιθανώς να μην ήταν τόσο ανεπτυγμένη όσο η Κίνα. Αυτό δεν σημαίνει ότι αρνείται να αναγνωρίσει τις διαφορές. Αντίθετα, σημειώνει στοιχεία της ευρωπαϊκής κοινωνίας –την δυνατότητα χρήσης του κεφαλαίου για μακροπρόθεσμες επενδύσεις και την παρουσία του επιθετικού μιλιταρισμού– που είχαν τεράστιες επιπτώσεις. Για να δώσουμε ένα ενδεικτικό παράδειγμα, το ασήμι από τον Νέο Κόσμο έδωσε επιτέλους στην φτωχή Ευρώπη ένα προϊόν που μπορούσε να στείλει στην Κίνα ως αντίτιμο για την αγορά εμπορικών αγαθών υψηλής ποιότητας. Πολύ σημαντικός είναι και ο τρόπος με τον οποίο αυτές οι θεσμικές διαφορές δημιούργησαν μεγάλες αποκλίσεις. Ο Pomeranz υποστηρίζει ότι οι οικολογικές πιέσεις άρχιζαν να έχουν αρνητικές επιπτώσεις τόσο στην Ευρώπη όσο και στην Ασία ήδη από το 1800. Η μεγάλη φυγή της Ευρώπης προς τα εμπρός σίγουρα βασίστηκε στο γύρισμα στους υδρογονάνθρακες, αλλά το ίδιο σημαντική ήταν η άρση της κατάστασης σπάνης εύφορων εδαφών –δηλαδή η εξασφάλιση τροφίμων και άλλων πόρων από τον Νέο Κόσμο. Αυτή η πολιτική οικονομία βασιζόταν κυρίως στην κυριαρχία της Αγγλίας στην θάλασσα, και επομένως στον έλεγχο που ασκούσε στα αποθέματα ξυλείας της Βόρειας Αμερικής. Βεβαίως, τα ευρωπαϊκά συναισθήματα ανωτερότητας και περηφάνιας θα πρέπει να αναθεωρηθούν, αν αναλογιστούμε ότι η μεγάλη παραγωγή και εξαγωγή βαμβακιού και ζάχαρης στηρίχτηκε στην εργασία σκλάβων.

Το μωρό και τα απόνερα του μπάνιου

Η ένταση που παρήχθη από την συζήτηση ως προς το εάν ο ευρωπαϊκός πολιτισμός ήταν συντελεστικός στην ανάπτυξη ήταν πάντα υπερβολική, και πρέπει βεβαίως τώρα να περιορισθεί. Δεν έχω καμία δυσκολία να αναγνωρίσω το λάθος, και ενδιαφέρομαι βαθιά και είμαι πεπεισμένος, για να πάρω αλλά δύο παραδείγματα, από πρόσφατες έρευνες για την ευαισθησία των οικογενειών στις μαλθουσινανές πιέσεις και στην ευρωστία των αγορών σε ένα μεγάλο μέρος της Ασίας. Είναι καλό να μετατοπίσεις την προσοχή κάποιου από την κεφαλαιοκρατία στην γνώση. Μια ομολογία ενοχής είναι φυσικό να ακολουθήσει: Κάποια πηγή γνώσης που τροφοδοτεί την αντι-ευρωκεντρική θέση ήταν διαθέσιμη εδώ και καιρό, και αποτέλεσε μια ευδιάκριτη αποτυχία από μέρους μου να μη την έχω αντιληφθεί και εντυπώσει σε αυτή. Αλλά σκοπός μου ήταν η αλήθεια. Ίσως να είναι δυνατό να υπερηφανευθώ, με έναν Ποππεριανό τρόπο, για το ότι παρήγαγα μια γενική άποψη ικανοποιητικής σαφήνειας, ώστε να ενθαρρύνει άλλους να την ανασκευάσουν.

Αυτό το σημείο, στην ολότητά του, μπορεί να τεθεί διαφορετικά με την επανάληψη –και έπειτα τον σχολιασμό– ενός θέματος που τίγεται από τον Ernest Gellner (1988b). Πολλοί μελετητές που ενδιαφέρονται για το «ευρωπαϊκό θαύμα» δεν διέθεταν κάποια ειδική σύνοψη για την Ευρώπη. Στην πραγματικότητα θα ήταν καλύτερο, όπως πρότεινε ο ίδιος, να έχει μιλήσει κανείς για το *θαύμα* που συνέβη στην Ευρώπη, παρά απρόσεκτα να χρησιμοποιήσει μια έκφραση που θα μπορούσε να παρανοηθεί για να δηλώσει μια αίσθηση έμφυτης ανωτερότητας. Περαιτέρω, η επιμονή που επιδεικνύεται, όπως από τον Wong, στο αναμφίβολο γεγονός ότι οι μεγάλοι πολιτισμοί της Ινδίας, του Ισλάμ και ιδιαίτερα της Κίνας ήταν επιτυχεστέροι από την Δύση, είναι δικαιολογημένη –δεδομένου ότι δημιούργησαν και διατήρησαν σταθερές μορφές κοινωνικής ζωής. Η περίφημη «εργήγορση» της Δύσης αντιπροσώπευσε έναν τύπο εγκληματικότητας, μια ανικανότητα να παρασχεθούν κανόνες παιχνιδιού ικανοί να κερδίσουν την γενική κοινωνική αποδοχή¹. Αυτή η άποψη δεν υπονοεί τίποτε λιγότερο από τον κατάλληλο τρόπο θεώρησης της κοινωνικής εξέλιξης. Είναι «φυσικό», ακόμα και «επιθυμητό», να μάθει κανείς να «χωρά» στο περιβάλλον κάποιου άλλου. Μόνο οι αλλοτριωμένοι και οι ανήσυχοι

μάς επιβάλλουν αλλαγές. Για να το θέσουμε διαφορετικά, η Δύση προκάλεσε ένα άλμα στην κοινωνική εξέλιξη προ πάντων λόγω της σχετικής αποτυχίας της ως πολιτισμός.

Η τελευταία εκτίμηση εξετάζει αποτελεσματικά την πρώτη Βεμπεριανή κατηγορία με την οποία αρχίσαμε. Η πρόσφατη έρευνα κάνει την αύξηση της δύναμης της Δύσης να φανεί ακόμα πιο τυχαία από ό,τι είχε φανταστεί ο Weber. Η διαφυγή από τα όρια της πολυάσχολης, εμπορικής αγροτικής ζωής ήταν εγγενώς απίθανη, και οποιαδήποτε αντίληψη μιας περίπτωσης στην οποία αυτό συνέβη ενδογενώς θα πρέπει να τονίσει εμφατικά την τυχαία φύση ενός παράξενου περιστατικού. Όμως τι γίνεται με τις άλλες δυο κατηγορίες, αυτής περί ευρωπαϊκής «μοναδικότητας» των θεσμικών στοιχείων, υποθετικά παρόντων μόνο στην Ευρώπη, και της ηθικής αξιολόγησης; Έχουμε δει ήδη ότι αυτές οι κατηγορίες τείνουν να επισκιάσουν η μια την άλλη, και αυτό αναπόφευκτα θα συμβεί και εδώ. Εν τούτοις, αξίζει η προσπάθεια διαχωρισμού τους, ειδικά αν τις εξετάσουμε με την σειρά.

Εάν η πρώτη ομολογία μου προήλθε από ενοχή, μια δεύτερη ομολογία –ότι παραμένω ευρωκεντρικός– μου φαίνεται εξ ολοκλήρου δικαιολογημένη. Το σημείο που θέλω να τονίσω εδώ είναι απλό. Υπάρχει ένας κίνδυνος στην αντι-ευρωκεντρική παράταξη να πεταχτεί το μωρό μαζί με τα απόνερα του μπάνιου του. Με άλλα λόγια, η πρόσφατη έρευνα πρέπει να μελετηθεί με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε να επιτρέψει την αφαίρεση του λάθους επιτρέποντας έναν βελτιωμένο απολογισμό ενός βασικού επεισοδίου της ιστορίας μας. Γιατί δεν είναι δυνατόν παρά να ενδιαφερόμαστε για αυτό που επέτρεψε στην Δύση να μετασχηματίσει την ιστορία της ανθρωπίνης δύναμης, όσο σύντομη και εάν ήταν αυτή η περίοδος. Σίγουρα οι μελετητές που εξετάζονται εδώ δεν έχουν χάσει το ενδιαφέρον τους για την αναλυτική ερώτηση –αντίθετα, η ανάγνωσή των έργων τους μας βοηθάει να βρούμε καλύτερες απαντήσεις σε αυτό. Περαιτέρω, ίσως να υπάρχει ακόμη σοβαρός λόγος να προστρέχουμε ακόμη και τώρα στις προγενέστερες εκτιμήσεις του Weber, που εμφατικά υπογράμμισαν τον ρόλο της ευρωπαϊκής πολιτικής σκηνής.

Το βιβλίο «Freedom and Growth» (Ελευθερία και Ανάπτυξη) του Larry Epstein (2000) έχει ξεκαθαρίσει το τοπίο σε αυτό το πεδίο. Υποστηρίζει ότι αυτό που είναι σημαντικό για την οικονομική ανάπτυξη είναι η τάξη, δηλαδή, ο έλεγχος των αγορών και η απόδοση δικαιοσύνης, και προσκομίζει ευφυή στοιχεία για να παρουσιάσει, στο πνεύμα του David Hume, ότι εν προκειμένω υπήρξε μικρή δια-

φορά μεταξύ των συνταγματικών και απολυταρχικών καθεστώτων. Ο απολογισμός του αμφιταλαντεύεται κάπως, όταν προχωράει στην ερμηνεία της οικοδόμησης του κράτους. Περιστασιακά θεωρεί τον πόλεμο μόνο ως καταστρεπτικό, αλλά γενικότερα θεωρεί τον πολύ-πολικό ανταγωνισμό μεταξύ κρατών ως μια Δαρβινική δύναμη που οδηγεί τα κράτη να αυξήσουν την επιρροή και τον έλεγχό τους (Epstein, 2000: 53-69). Είναι αξιοπρόσεχτο ότι ο ευρωπαϊκός κρατικός ανταγωνισμός διαδραματίζει έναν ρόλο και στον απολογισμό του Pomeranz περί της μεγάλης απόκλισης: Η παρουσία στρατοκρατίας έκανε δυνατή την κατάκτηση εκείνων των περιοχών του κόσμου που επέτρεψε στην Ευρώπη να δραπετευτεί από τα όρια του αγροτικού κόσμου. Οι πολιτικές μορφοποιήσεις είναι σημαντικές και για τον Wong, ειδικά όσον αφορά την εκτίμησή του για τον τρόπο με τον οποίο οι κινέζικοι θεσμοί βοήθησαν στην αναδημιουργία της πολιτικής ενότητας, ενισχυμένοι και αυτοί στην διαδικασία. Περαιτέρω, για τον Goldstone, η ποικιλία των ευρωπαϊκών κρατών διαδραμάτισε έναν κρίσιμο ρόλο στην εμφάνιση της σύγχρονης τεχνολογίας. Η βρετανική εμπειριοκρατία ήταν σημαντική, και είναι πιθανό να μην είχε τόση βαρύτητα όσο εάν είχε καθιερωθεί μια καθολική ηγεμονία στην Ευρώπη². Τέλος, η ταχύτητα με την οποία οι βιομηχανικές πρακτικές διαδίδονται, πρώτα στην Ευρώπη και έπειτα στον υπόλοιπο κόσμο, έχει σίγουρα να κάνει με τις γεωπολιτικές ανάγκες, δηλαδή με την ανάγκη να ληφθεί ως πρότυπο η πιο ισχυρή δύναμη ώστε να αποφευχθεί η συντριβή (Sen, 1984).

Η συζήτηση οποιωνδήποτε μοναδικών στοιχείων μπορεί, όπως σημειώνεται, πολύ εύκολα να περάσει λαθραία στις ηθικές κρίσεις. Είναι πάρα πολύ εύκολο να δούμε την εμπειριοκρατία και την σύγχρονη επιστήμη κάτω από αυτό το φως –δηλαδή ως ένα αξιέπαινο στοιχείο του δυτικού πολιτισμού. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε σε αυτό το θέμα είναι να προσπαθήσουμε όσο το δυνατόν με πιο ανοικτό τρόπο να φέρουμε την κρίση στο προσκήνιο, παρά να την αφήσουμε να εισχωρήσει κρυφά από την πίσω πόρτα όταν τα φώτα χαμηλώσουν. Υπάρχει φυσικά λόγος για να αποδεχθούμε τον αντίκτυπο της σύγχρονης επιστήμης: Παρέχει την αυξημένη προσδοκώμενη διάρκεια ζωής και το θαυμάσιο βιοτικό επίπεδο με τα οποία έχουμε εξοικειωθεί. Φυσικά, μπορεί να αναφερθεί και ένα αρνητικό σημείο –όπως είναι προφανές σε εκείνους τους διανοούμενους που καταδικάζουν αυτό που αναγνωρίζουν ως τις εγκλωβίζουσες κατηγορίες του δυτικού ορθολογισμού. Γενικότερα, απαιτείται ισορροπία. Συνεχίζω να πιστεύω ότι ο ευρω-

παϊκός συνδυασμός κεφαλαιοκρατίας και κρατών ενθάρρυνε την πολιτισμική δυναμική, αλλά είμαι έτοιμος να παραδεχθώ ότι το μυστικό του δυναμισμού μετατράπηκε, στην βιομηχανική εποχή, σε αιτία καταστροφής.

Μέρος της επίθεσης στον ευρωκεντρισμό βασίζεται στην αντίληψη ότι η μίμηση του προηγμένου πυρήνα είναι επιθυμητή και απαραίτητη. Ίσως η επιστήμη είναι επιθυμητή –βεβαίως και τα μέσα του σύγχρονου πολέμου έχουν γίνει αισθητά από πολλά αναπτυσσόμενα κράτη για να είναι απολύτως απαραίτητα. Αλλά πρέπει να επισημάνουμε τα θεσμικά στοιχεία που δεν πρέπει, και ίσως να μην χρειαστεί, να αντιγραφούν, επειδή οι ανώτερες τοπικές πρακτικές είναι εγγενώς ανώτερες. Η έντονη τάση μίμησης μέσα στην Ευρώπη οδήγησε όχι μόνο στην εκβιομηχάνιση αλλά και σε μια ιδιαίτερη μορφή εθνικισμού. Η Γερμανική, Οθωμανική και Ρωσική Αυτοκρατορία (και σε ένα μικρότερο βαθμό οι Μαγυάροι στα πλαίσια της Αυστρο-Ουγγαρίας) επιδίωξαν να ομογενοποιήσουν τους λαούς τους, πιστεύοντας ότι η ομοιομορφία θα οδηγούσε στην αποδοτικότητα (Lieven, 2000). Με αυτές τις ενέργειές τους, φυσικά, έκαναν ό,τι ήταν δυνατόν για να δημιουργήσουν τους σχισματικούς εθνικισμούς, που τελικά τους κατέστρεψαν. Η συνέπεια αυτού είναι τόσο προφανής, που μπορεί να αποδοθεί εν συντομία: Η ιστορία της σύγχρονης Ευρώπης είναι σκοτεινή, καθώς είναι μια ιστορία εθνοτικών εκκαθαρίσεων (Mann, 1999. Taylor, προσεχώς). Ο πειρασμός εθνοκάθαρσης είναι παρών στον υπόλοιπο κόσμο, και άμεσα συνδεδεμένος με την δημοκρατία. Όμως είναι τουλάχιστον δυνατό να υποδείξουμε έναν καλύτερο τρόπο (Hall, 1996). Ο David Laitin έχει κάνει σημαντική δουλειά στο αντικείμενο αυτό, δείχνοντας τον τρόπο με τον οποίο μερικά αφρικανικά κράτη, αλλά και η Ινδία, έχουν κατορθώσει να ζήσουν με τις εσωτερικές διαφορές τους ειρηνικά, θεσμοθετώντας την γλωσσική ποικιλομορφία τους (Laitin, 1992). Ένας πολίτης της Ινδίας χρειάζεται τρεις (συν ή μείον μια) γλώσσες. Η ικανότητα ομιλίας δύο επίσημων γλωσσών της Ινδίας είναι αρκετή εάν κάποιος ζει σε μια ινδουιστική επαρχία, αλλά μια τρίτη γλώσσα απαιτείται εάν στην εν λόγω επαρχία δεν ομιλούνται τα ινδουιστικά –και μια τέταρτη εάν κάποιος ανήκει σε μια μειονότητα που ζει σε αυτή την επαρχία. Η πιο πρόσφατη έρευνα του Laitin στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη προτείνει ότι η γεύση που άφησε πίσω της η σοβιετική αυτοκρατορία μπορεί να είναι τόσο φριχτή, ώστε να καταστεί η ομογενοποίηση αναπόφευκτη (Laitin, 1998).

Άλλα μέρη του αναπτυσσόμενου κόσμου ίσως να είναι σε καλύτερη θέση. Το ινδικό σύστημα αποδίδει –αν και η πίστη μας στην ανάλυση του Laitin για την Αφρική έχει υποστεί μια σημαντική ήττα. Ο προηγμένος κόσμος βεβαίως δεν έχει δικαίωμα να δώσει συμβουλές σε αυτό το θέμα, δεδομένου ότι ουσιαστικά κάθε έθνος-κράτος στην προηγμένη Δύση στηρίζεται τώρα σε μια σαφή εθνική πλειοψηφία. Εάν θέλουμε να μάθουμε για την πολυπολιτισμικότητα, πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας σε άλλους, και να πάψουμε να προπαγανδίζουμε τις αφελείς και αυτο-ικανοποιητικές απόψεις μας. Με άλλα λόγια, ένα μεγάλο μέρος του αναπτυσσόμενου κόσμου θα έκανε καλά να μη μιμηθεί την Δύση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Είμαι υπόχρεως στην Patricia Crone για αυτή την διατύπωση. Η συνολική της άποψη είναι καταγεγραμμένη στην εντυπωσιακή μονογραφία της «Pre-Industrial Societies» (1988, ιδιαίτερα το κεφάλαιο 6).
2. Σε αυτό το σημείο διαφοροποιούνται οι απόψεις του Epstein και του Goldstone, καθώς ο πρώτος είναι επιφυλακτικός όσον αφορά την επιρροή της συνταγματικής διακυβέρνησης, ενώ ο δεύτερος μένει πιστός στην άποψη ότι η μορφή του καθεστώτος ήταν πολύ σημαντική. Όμως, τα δεδομένα που συγκέντρωσε ο Epstein αφορούν επιτόκια, ενώ ο Goldstone ενδιαφέρεται για την χρήσιμη γνώση, και ως εκ τούτου η διαφωνία τους είναι ανούσια.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Crone, P. (1988) *Pre-Industrial Societies*. Oxford: Blackwell.
- Epstein, S. R. (2000) *Freedom and Growth: The Rise of States and Markets in Europe, 1300-1750*. London: Routledge.
- Gellner, Ernest (1988a) *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.
- Gellner, Ernest (1988b) «Introduction», in J. Baechler, J. A. Hall and M. Mann (eds) *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Goldstone, Jack (1998) «The Problem of the “Early Modern” World», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41: 289-94.
- Goldstone, Jack (2000) «The Rise of the West - or Not? A Revision to Socio-Economic History», *Sociological Theory* 18: 175-94.
- Goldstone, Jack (προσεχώς) «Europe’s Peculiar Path: Would the Modern World be “Modern” if William III’s Invasion of England in 1688 had

- Failed?», in N. Lebow, P. Tetlock and G. Parker (eds) *Counterfactuals in History*. Columbia: Columbia University Press.
- Hall, John A. (1985) *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Oxford: Blackwell.
- Hall, John A. (1996) «How Homogeneous Need We Be? Reflections on Nationalism and Liberty», *Sociology* 30: 163-71.
- Jones, Eric (1981) *The European Miracle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laitin, David (1992) *Language Repertoires and State Construction in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laitin, David (1998) *Identity in Formation: The Russian Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lieven, Dominic (2000) *Empire: The Russian Empire and its Rivals*. London: John Murray.
- Mann, Michael (1986) *The Sources of Social Power. Volume One: From the Beginning to 1760 AD*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, Michael (1999) «The Dark Side of Democracy», *New Left Review* 235: 18-45.
- Pomeranz, Kenneth (2000) *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World*. Princeton, NJ: Princeton University press.
- Sen, Gautam (1984) *The Military Origins of Industrialization and International Trade Rivalry*. London: Francis Pinter.
- Taylor, Charles (προσεχώς) «Democratic Exclusion (and its Remedies?)», in Bhargawa, A. K. Bagchi and R. Sudarshan (eds) *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, p.p. 138-63. New Delhi: Oxford University Press.
- Wong, R. Bin (1997) *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wrigley, E. A. (1988) *Continuity, Chance and Change: The Character of the Industrial Revolution in England*. Cambridge: Cambridge University Press.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο John A. Hall είναι κάτοχος της έδρας James McGill στο Πανεπιστήμιο McGill στο Μόντρεαλ. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων, όπως το *Powers and Liberties* (1985), *Liberalism* (1987), *International Orders* (1996) και *Is America Breaking Apart?* (1999, με τον Charles Lindholm). Επί του παρόντος συγγράφει την πνευματική βιογραφία του Ernest Gellner.

PIERRE L. VAN DEN BERGHE

ΤΟ ΕΘΝΟΤΙΚΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ



ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ - ΠΡΟΛΟΓΟΣ:
ΜΑΝΟΥΣΟΣ Ε. ΜΑΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗΣ

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ ΚΥΡΟΜΑΝΟΣ

OTTO VON HABSBURG
SEAMUS DUNN
T. G. FRASER
ALAN SHARP
ANN LANE
W. V. WALLACE

ANTONY ALCOCK
RAYMOND PEARSON
ANDREW WILSON
KEN WARD
THOMAS W. HENNESSEY
A. M. GALLAGHER

ΠΟΛΕΜΟΣ, ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΑ ΚΑΙ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ ΤΟΥ 20^{ου} ΑΙΩΝΑ



ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ - ΠΡΟΛΟΓΟΣ:
ΜΑΝΟΥΣΟΣ Ε. ΜΑΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗΣ

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ ΚΥΡΟΜΑΝΟΣ

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ
ΤΟΥ ΜΑΝΟΥΣΟΥ ΜΑΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗ
ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ
ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΑΝΕΚΤΙΜΗΣΗ
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΗΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΤΟΝ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2005
ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ
ΤΟΥ ΕΚΔΟΤΙΚΟΥ ΟΙΚΟΥ ΚΥΡΟΜΑΝΟΣ